مركز البحوث والدراسات الاجتماعية
كلية الآداب - جامعة القاهرة

الجمعية المصرية للدراسات التاريخية
أعمال الندوة السنوية ٢٢-٢٥ أبريل ٢٠٠٢

التقاء الحضارات فى عالم متغير

حوار أم صراع

تحريــر
عُبادة كُحيلة

الطبعة الأولى
٢٠٠٣

مركز البحوث والدراسات الاجتماعية
كلية الآداب - جامعة القاهرة
١ ش الشهيد عبدالهادى صلاح - الرماحة سابقاً - الجيزة
ت: ٣٣٨٥٣٦٦

الغلاف تصميم الفنان سعيد المسيرى

المشاركون فى تأليف هذا الكتاب

جمال معوض شقرة	أستاذ مساعد بآداب عين شمس
حسن حنفي	أستاذ بآداب القاهرة
خليل عبد المنعم فرج	أستاذ بتربية كفر الشيخ
رءوف عباس حامد	أستاذ بآداب القاهرة. رئيس الجمعية المصرية للدراسات التاريخية
سيد عشماوى	أستاذ مساعد بآداب القاهرة
عاصم الدسوقى	أستاذ بآداب حلوان
عُبادة كُحيلة	أستاذ بآداب القاهرة . مقرر الندوة
عبدالحفيظ محمد يعقوب حجاب	أستاذ مساعد بآداب القاهرة
عبدالمنعم ابراهيم الجميعى	أستاذ بتربية الفيوم
العفيف الأخضر	كاتب تونسى
على كورخان	أستاذ مساعد بآداب حلوان
ليلى عنان	أستاذ بآداب القاهرة
ماجدة أحمد محمد عبدالله	مدرس بتربية طنطا
مجدى عبد الحافظ	أستاذ مساعد بآداب حلوان
مصطفى النشار	أستاذ بآداب القاهرة
محمد جلاء إدريس	أستاذ بآداب طنطا

محمد فريد حجاب	أستاذ متفرغ فى العلوم السياسية
محمد مجدى الجزيرى	أستاذ بآداب طنطا
محمد محمود أبوغدير	أستاذ بجامعة الأزهر
محمود إبراهيم السعدنى	أستاذ بآداب حلوان
محمود على مكى	أستاذ بآداب القاهرة
منى محمد بدر	أستاذ مساعد بآثار الفيوم

فهرس

صفحة

الباب الثالث

التقاء الحضارات في العصر الحديث

تقديم

منذ نهاية الحرب الباردة في العام ١٩٨٩ ، ثم تفكك الاتحاد السوفييتي وحرب الخليج الثانية في العام ١٩٩١ ، ظهرت تعبيرات مثل ((النظام العالمي الجديد)) و((نهاية التاريخ)) و ((العولمة)) و ((حوار الحضارات أو صدامها)) وجميعها مفاهيم ملتبسة ، لم يتم الاتفاق بشأنها بين جمهور المثقفين ، ودارت سجالات عديدة ، كانت مساحة الاختلاف فيها أوسع من مساحة الاتفاق .

لعل أهم هذه السجالات هي التي تختص بحوار الحضارات أو صدامها ، خصوصاً بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر (أيلول) ٢٠٠١ ، وما أسفرت عنه من نتائج على اتساع العالم كله .

وانطلاقاً من اهتمام ((الجمعية المصرية للدراسات التاريخية)) بالقضايا المطروحة على الساحة ، فإنها اختصت ندوتها السنوية للعام ٢٠٠٢ بموضوع ((التقاء الحضارات في عالم متغير ...حوار أم صراع ؟))

في الفترة ٢٣ - ٢٥ من أبريل (نيسان) ٢٠٠٢ عقدت هذه الندوة بالمقر الجديد للجمعية ، و رغماً عن حداثة هذا المقر وكونه بعيداً عن قلب القاهرة ، حيث المقر القديم، فقد كان لهذه الندوة صدى طيب لم تكن تتوقعه، وشارك في رئاسة جلساتها نخبة من المثقفين المرموقين ، يأتى في طليعتهم المفكر الكبير ((محمود أمين العالم)).

ومع أن موضوع الندوة قد تم التطرق إليه في ندوات سابقة عليها ، إلا أن البعض من أطروحاتها كان جديداً ، مما أضفى عليها ثراءً وخصوبة .

وأهم ما يتضح من هذه الأطروحات أن الحضارات لا تستطيع الواحدة منها أن تعيش بمنأى عن غيرها ، كما إنها تؤثر فيها وتتأثر بها ، وكذا كانت حال الحضارة العربية الإسلامية في عهد نهضتها ، وحال حضارات أخرى غيرها .

يتضح كذلك أن مقولة ((صدام الحضارات)) مقولة مصنوعة ؛ الهدف منها التبرير الفكري لسياسات دول كبرى ومصالح . وقد انتهجت هذه المقولة في ادعائها العلمية نهجاً انتقائياً . خصوصاً في استنادها المزعوم إلى حقائق التاريخ .

وإذا كان ثم فضل في نجاح هذه الندوة ، فإنه يعود إلى الزملاء الأفاضل من أعضاء الجمعية المصرية للدراسات التاريخية ومجلس إدارتها ، ويأتى في طليعتهم الأستاذ الدكتور((رءوف عباس حامد)) ، فلولا ما بذلوه من جهد ، لما تحقق لهذه الندوة ما كانت تصبو إليه من طموحات

أخيراً لا يفوتني أن أتقدم بالشكر وافر الشكر إلى ((مركز البحوث والدراسات الاجتماعية)) بجامعة القاهرة ومديره الأستاذ الدكتور ((محمد الجوهرى))، لترحيبه بطباعة هذا الكتاب ، وما تكبده في هذه السبيل من نفقات ... وتلك مكرمة وأية مكرمة.

والله من وراء القصد،،

عُبادة كُحيلة
مقرر الندوة

الباب الأول

الأصول التاريخية لالتقاء الحضارات

الفصل الأول: أسرى الحرب الأجانب فى مصر القديمة وبلاد ما بين النهرين (ميزوبوتاميا) دراسة تاريخية أثرية مقارنة.

الفصل الثانى: الآخر فى التراث الدينى اليهودى؛ قراءة للعلاقات الحضارية فى أسفار العهد القديم.

الفصل الثالث: العولمة ؛ تاريخها ومفهومها.. ترجمة وتحليل لقسم الإسكندر في أوبيس.

الفصل الأول

أسرى الحرب الأجانب في مصر القديمة
وبلاد ما بين النهرين (ميزوبوتاميا)
دراسة تاريخية أثرية مقارنة

ماجدة أحمد محمد عبدالله[*]

تطلق كلمة ((أسير)) في اللغة العربية على الشخص الذي يشـــد بالإســار[١] أو القيد، كما يعتبر كل ((أخيذ)) أسيراً وإن لم يشد بأي منهما[٢].

أما عن الوضع القانوني لأسرى الحرب في مصر القديمة فلا يوجد نص مباشـــر واضح لذلك، ولكنهم في ذات الوقت يندرجون تحت مسمى ((طبقة غــير حــرة)) [٣]، والملك وحده هو صاحب التصرف فيهم كيفما يشاء فإما يهبهم كعبيد للمعابد أو لخدمتــه وأحياناً يتم إهداؤهم لأفراد حاشيته[٤].

واعتبرت النصوص المصرية القديمة أسير الحرب ((واحد لا وجود له[٥])). ولــم يمارس المصري القديم عادة عتق أسراه بعد أسرهم ما عدا حالة واحــدة فــي عــهد الملك ((تحوتمس الثالث)) (نحو ١٤٧٩ – ١٤٢٥ق.م.).[٦]

أما عن كيفية معاملة المصري القديم للمرأة الأسيرة ، فطبقاً للنصوص المصريــة القديمة والمناظر المصورة على جدران المقابر والمعابد كمعبد الملك ســاحورع بــأبو صير (الأسرة الخامسة ٢٤٨٧ – ٢٤٧٥ ق.م.) فنجد منظراً على الجدار الجنوبي لفناء العمد يمثل جلب أسرى من التحنو (الليبييــن) يصحبــهم زوجاتــهم وأطفالــهم غــير مقيدين[٧]. كما دلت النصوص على التزام المصري القديم بحمل أسيرته على كتفيــه إذا أصابها إجهاد خلال رحلة السير عند إدخالها إلى مصر[٨].

ومع هذا لدينا حالة واحدة نادرة لأحد جنود الجيش المصري صور على جــدار مقبرة ((ايني أتي)) بالعساسيف – دولة وسطى – وهو يجذب أسيرته من شعر رأســها، ويتم دفع الأخريات ببلط الحرب[٩]. ولكننا نؤكد أن هــذا الجنــدي – طبقــاً لملامحــه الجسدية – هو من النوبيين الذين جلبوا إلى مصر كأسرى حرب في عصور ســابقة، واندرجوا للعمل في الجيش المصري كما تؤكد لنا النصوص المصريــة القديمــة[١٠].

(*) مدرس التاريخ القديم . كلية التربية – جامعة طنطا.

وربما يفسر هذا سبب قسوة تعامله مع الأسيرات كإثبات لحسن أدائه في ميدان القتال أمام رؤسائه.

أما على الجانب الآخر ، فنجد أن قوانين بلاد ما بين النهرين اعتبرت الأسرى منذ لحظة وقوعهم في الأسر تحت رحمة الملك المنتصر، فإما يهبهم كعبيد للدولة والتاج أو يبيعهم أو يحتفظ بهم كرهائن لحين فديتهم كشرط لإخلاء سراحهم ، وإلى حين وصول الفدية يجبر الأسير على العمل حتى وإن استمر هذا الإجراء لسنوات طويلة ، وفي حالة هروب الأسير لابد من القبض عليه وإرجاعه إلى صاحبه مرةً أخرى[١١] . ويعتبر الأسرى الذين يتم إجبارهم على العمل كجنود في الجيش من طبقة ((غير الأحرار)) أو ((أنصاف الأحرار)) وهم خاضعون لسيطرة كاملة للمعبد أو للدولة[١٢]. وسمحت قوانين هذه الدولة بالزواج بين أسرى الحرب ويصبح أبناؤهم عبيداً لسادتهم.[١٣] واختلف الوضع القانوني بتشريعاته بالنسبة لأسير بلاد ما بين النهرين لدى الأعداء ، فأكدت القوانين على حفظ حقهم في أراضيهم وزوجاتهم وثرواتهم لحين فديتهم وإعادتهم للوطن.[١٤]

أما عن الوضع القانوني لأسيرات الحرب فقد تشابه في حضارات بابل وآشور وخيتا ، ولدى العبرانيين ، فالأسيرة تعتبر محظية لسيدها، أما أطفالها فيمكن أن يرثوا والدهم الحر في حالة عدم إنجابه أطفالاً من زوجته الشرعية. [١٥]

أما عن طرق جلب الأسرى وحياتهم بعد الأسر داخل مصر القديمة ، فنجد أنه بدءاً من عصر الدولة القديمة جلب المصري القديم أسراه في صورة مجاميع رجالاً ونساءً وأطفالاً وتصحبهم مواشيهم.[١٦] وإن دل هذا على شئ فإنه يدل على سعة أفق المصري القديم، فنقل الأسر بكاملها لمجتمع جديد يعم فيه الرخاء والاستقرار عن وطنهم المقفر المراعي يعني ضمان عدم هروبهم مرة أخرى ، ولقد صورت مناظر جدران معابد الدولة القديمة أسرى الحرب من الرجال مقيدين الأذرع بالحبال أو بسيور من الجلد في أوضاع مختلفة، إما فوق الرأس أو للجانب من الجذع ، أو خلف الظهر.[١٧] وعلى الرغم من معرفة المصري القديم لاستخدام النير حول العنق،[١٨] إلا أنه لم يستخدمه على الإطلاق في تقييد أسراه، وهذا يدل على وجود بعض الرحمة عند التعامل مع أسرى الحرب . وهذا على خلاف تماماً عن منطقة بلاد ما بين النهرين، إذ كان يتم وضع أغلال ثقيلة حول أعناق الأسرى العراة مقيدي الأذرع.[١٩] وتدلنا النصوص المصرية القديمة خاصةً المؤرخة بعصر الدولة الحديثة على حرص القادة المصريين على الوصول بأسراهم سالمين إلى ساحة القصر لتسليمهم للبلاط الملكي، ويتم في المقابل تسلم مكافأة من الذهب عن كل أسير.[٢٠] كما أن الملك ((أمنحتب

الثاني)) (نحو ١٤٢٧ - ١٤٠٠ ق.م.) دكر في إحدى لوحاته - من منطقة منف - أنه ظل طوال الليل يقظاً لحراسة أسراه بنفسه وبمفرده.[٢١]

وبدءاً من عصر الأسرة التاسعة عشر وكما صور على صروح المعابد ، بدأ جلب أسرى الحرب في مواكب ضخمة يشهدها الملك من شرفة قصره ، ويسير فيها أبناؤه الأمراء ورجال بلاطه وقادة جيشه ، وقيدت أذرع أسراهم بأغلال نحتت أجزاء منها على هيئة رأس أسد تلتهم بين فكيها رأس أحد الأعداء.[٢٢] وهذا تعبير رمزي عن قوة مصر في سحق أعدائها.[٢٣] ولقد صورت لنا الحالة النفسية لأسير الحرب وانعكاساتها على الحالة الجسدية له في نص للملك((مرنبتاح)) من عصر الأسرة التاسعة عشر عند وصفه لأسراه الأسيويين جاء فيه ما يلي : " خوف عظيم من مصر في قلوبهم ، يأتون ووجوههم للأمام ملتفتين للخلف (؟) سيقانهم غير ثابتة ، هاربة ، ورماة القوس ألقوا بأقواسهم بعيداً ، أما عداءوهم فقد ضعفوا في سيرهم. (؟).[٢٤]

وعند وصول هذا الموكب إلى ساحة معبد آمون بالكرنك يقدم الملك جزءاً من أسراه كأضحية أمام الإله لشكره على النصر الذي منحه إياه ، ويتعهد له الإله بمنحه مزيداً من الانتصارات. ولقد سجلت هذه التضحية البشرية بالأسرى على صروح العديد من المعابد مثل الكرنك ، الرمسيوم ، بيت الوالي ، هابو.[٢٥]

وكان يتم ذبح مجموعة من الأسرى أمام أعدائهم في ميادين القتال كوسيلة لإضعاف الروح المعنوية للأعداء ، مما يعجل بهزيمتهم عند رؤيتهم لرؤوس بني جنسهم مقطوعة ومعلقة حول إطارات عجلة الملك الحربية.[٢٦]

وبمجرد إدخال هؤلاء الأسرى إلى مصر يكفل لهم المصري القديم حياةً كريمةً مستقرةً ، تفوق حياتهم السابقة في وطنهم الأصلي ، ووجه هؤلاء الأسرى للعمل في المرارع والمقاطعات الملكية أو كخدم داخل القصور وخصص لهم أماكن مجاورة لأعمالهم للإقامة بها .[٢٧] واستخدم بعض الأسرى كجنود بالجيش المصري[٢٨] ، ووهبت أعداد منهم للعمل كعبيد بالمعابد ، أو بنائين أو في مناجم الذهب[٢٩] أو في حفر قنوات الري.[٣٠]

وفي عهد الملك((تحوتمس الثالث)) عرف المجتمع المصري نوعاً مختلفاً من أسرى الحرب ، وهم الرهائن من أبناء الملوك والأمراء المهزومين ، وهم أطفال يجلبون للبلاط المصري لتعليمهم مع أبناء الملك ذاته، ويتم إقامتهم داخل مصر إلى حين وفاة والد أحدهم ، فيرسل عوضاً عن والده كحاكم ، وبهذا ضمن الملك المصري الولاء له ولمصر [٣١] وهده السياسة سوف يستخدمها الملك((تيجلات بلاسر الأول)) فيما بعد بمنطقة بلاد ما بين النهرين

ويبدو من خلال بعض النصوص في الدولة الحديثة أن الأسرى كانت تقدم لهم جرايات من الطعام بشتى الأنواع، في مقابل الأعمال التي تؤدي من جانبهم.[٣٢]

وبدءاً من عهد الملك((رمسيس الثاني)) - الأسرة التاسعة عشرة - ظهر في الفكر المصري القديم إجراء غير معروف من قبل وهو تهجير أسرى الحرب إلى أماكن أخرى بعيدة عن أوطانهم الأصلية.[٣٣] وظهرت هذه السياسة على ما يبدو تأثراً بسياسة الملوك الآشوريين السابقين لعهد ((رمسيس الثاني))[٣٤]. وأظهر لنا الملك ((سيتي الثاني)) حرصه على تعليم أسراه لمهارة الغزل على أيدى عمال مهرة في هذا المجال.[٣٥] بل بلغ حرص المصريين القدماء على تعليم أسراهم اللغة المصرية القديمة لامتصاصهم داخل المجتمع وتمصيرهم، من خلال نص من عهد الملك ((رمسيس الثالث)) جاء فيه ما يلي :

" الريبو ، والمشوش ، جعلهم يعبرون النهر ، وجلبوا لمصر ، ووضعوا (؟) في حصون الملك القوى لعلهم يسمعون حديث الناس التابعين للملك ، هو ألغى (منع) لغتهم لأنهم يمشون على الطريق ولا يعودون منه". [٣٦]

وبخلاف ما سبق ذكره ليس لدينا أي دليل على تكليف الأطفال الذين جاءوا مع أسرى الحرب بأى عمل على الإطلاق.

وإذا نظرنا إلى بلاد ما بين النهرين نجد على أحد الأختام الأسطوانية من عصر ما قبيل الكتابة، مصوراً عليه أسرى حرب عراة ملقيين أمام الملك في ساحة القتال، بينما يقوم أحد الأفراد بذبحهم أمامه[٣٧].

وفي مناظر أخرى يترك أسرى الحرب ملقيين في ساحة المعركة ليصبحوا طعاماً للجوارح والهوام[٣٨]، أو يقدموا أمام الملك المنتصر ، عراة مقيدين الأذرع بهدف تحقيرهم أمام ذويهم.[٣٩]

وأكد ((جلب I.J Gelb)) أن أسرى الحرب في بلاد ما بين النهرين كانوا يوضعون تحت رحمة سيدهم وهو - الملك المنتصر - منذ لحظة وقوعهم في الأسر فإما يذبحهم في ميادين القتال ، أو يضحي بهم داخل المعابد ، أو يصبحوا عبيداً في المعابد والقصور ، وترجع الحاجة إلى استخدامهم إلى مدى تطور المجتمع الأسر لهم، فإن كان مجتمعاً متقدماً أبقى على حياتهم للعمل كعبيد لديه في المشروعات الخاصة به، وإن كان بدائياً يتم قتلهم حتى لا يمثلوا عبأ عليهم.[٤٠] وفي مقابل عمل هؤلاء الأسرى كعبيد نستدل من خلال النصوص المسمارية تقديم جرايات من الطعام للنساء والأطفال الذين يعملون كنساجين خلال الألف الثالث ق.م.[٤١]

وخلال عهد الأسرة السرجونية (٢٣٥٠-٢١١٣ ق.م.) ظهرت قسوة الملوك مع

أسراهم فقد جلب الملك ((ريموش)) (نحو ٢٢٨٤-٢٢٧٥ ق.م.) أسراه من أورولجش مقيدين الأذرع بالأغلال والنير يطوق أعناقهم ، وأقاموا في معسكرات تمهيداً لذبحهم فيما بعد ، وأعداد ضخمة أخرى تم تقديمها كتضحية بشرية أمام الإله ((أنليل)) في نابور.[٤٢]

أما الملك ((جودا)) حاكم لجش نحو (٢١٥٠ ق.م.) فقد قدم أسراه كعبيد للعمل في المعابد، وكلف النساء منهم بطحن الغلال والغزل ، أما الرجال فعملوا في البناء[٤٣]. وتم تمييز هؤلاء الأسرى عن طريق وشمهم بختم من النار على مقدمة رؤوسهم الصلعاء ، ويوضع في أقدامهم الأغلال أثناء العمل.[٤٤] ويبدو أن الملك ((بورسين)) (نحو ٢٠٥٢ - ٢٠٤٣ق.م.) ثالث ملوك أسرة أور الثالثة قد قتل أسراه من الرجال، إذ أن نصوصه أغفلت ذكرهم واقتصرت قوائم أسراه على النساء والأطفال فقط.[٤٥]

واستمر ملوك بلاد ما بين النهرين في استخدام أسراهم في الأعمال الشاقة كالبناء وشق الترع أو كعبيد [٤٦] ، في مقابل ثلاثة أنواع من الجرايات، إحداها يومية وأخرى شهرية وثالثة سنوية وهي خاصة بالحبوب والصوف.[٤٧]

واستمر خلال عهد الملك((شمس أدادا الأول)) (١٧٤٩-١٧١٧ق.م.) تقديم الأسرى كتضحية بشرية أمام الآلهة بأعداد ضخمة ، وظهر لنا في حولياته ذكر لأعداد ضخمة من الأسرى فاقدي البصر الذين وجهوا للعمل في الغناء أو طحن الغلال [٤٨]، ومن خلال الدراسة تبين أن هؤلاء الأسرى قد سملت أعينهم عن قصد من قبل الملوك المنتصرين كعقاب على تمردهم وعصيانهم فيسجنون في الظلام بقية أعمارهم، كما أن المكافآت كانت تجزل في عطائها للجنود الذين ذبحوا أسراهم[٤٩]. وهذا على خلاف مما كانت عليه الحال في مصر القديمة كما سلف الذكر. واستمر الملك ((شلمنصر الأول)) (١٢٧٤ - ١٢٤٥ ق.م.) في سمل أعين أسراه ، وتكليفهم بالأعمال ، وحرق المدن وقتل الشباب بين أسراه[٥٠]. واتبع سياسة التهجير مع الأسرى[٥١]. ويتم خلال عملية التهجير ذبح الأسرى الذين لا يتحملون عناء السير لأقطار بعيدة، وترك بعضهم عراة مسملة أعينهم لمصيرهم المجهول[٥٢].

واتبع الملك((تيجلات بلاسر الأول)) (١١١٥-١٠٧٧ق.م.) سياسة واحدة مع أسراه وهي قطع رؤوسهم ووضعها في أكوام خارج أسوار المدن المقهورة[٥٣] وترحيل آخرين لآشور للعمل بها كعبيد[٥٤]. كما أخذ هذا الملك عن الملك المصري ((تحوتمس الثالث)) سياسة الاحتفاظ ببعض أبناء الحكام كرهائن لديه لضمان خضوع ذويهم له ، وأجبرهم على العمل في آشور.[٥٥] وكان نتيجة لإتساع سياسة التهجير في عهده إتساع

المساحة الخاضعة لآشور وظهور مدن جديدة وضخامة عدد السكان.[٥٦] وبلغت قمة الشدة في التعامل مع الأسرى في عهد الملك ((آشور نصربال الثاني)) (٨٨٣-٨٠٩ ق.م.) فذبح أسراه ووضع أجسادهم على أوتاد خارج أسوار المدن المهزومة ، وسلخ بعضهم أحياء ونشر جلودهم على الأسوار وشوه آخرين عن طريق جدع الأنف أو صلم الأذن أو قطع الأيدي ، ومارس كذلك عادة سمل أعين الأسرى كالملوك السابقين لعهده.[٥٧] ولقد افتخر بعض ملوك آشور بتصوير هذه المناظر على جدران قصورهم.[٥٨] ربما بهدف التفاخر أمام زائري بلاطهم من الأجناس الأخرى أو للدعاية لقوتهم بين الشعوب المحيطة.

وبدءاً من عهد الملك((سنحريب)) (٧٠٧-٦٨٠ ق.م.) اتسعت حركة تهجير الأسرى إذ قام هذا الملك بثمانى حملات عسكرية ورحل ٢٠٠ ألف أسير إلى أماكن متفرقة[٥٩] وصور أسراه وهم عراة يسيرون على أيديهم ورفعت أقدامهم عن الأرض للسخرية منهم.[٦٠] وآخرين يجذبون من شعورهم أمام الملك الجالس على عرشه خارج أسوار المدن المقهورة.[٦١] وفي حربه ضد الملك ((حزقيا)) وضعه داخل قفص مكبلا الأيدي والأقدام، وأخرج نساء أورشليم وأطفالها، وحمل رؤوس أعداد ضخمة من أسراه المذبوحين لحصرها وجمعها كتذكار للجنود.[٦٢]

وفي عهد الملك ((آسرحدون)) (٦٨٠-٦٦٩ ق.م.) هاجم في حملته العاشرة (نحو ٦٧١-أو ٦٧٣ ق.م.) مصر وأحرق منف وأسر زوجة الملك ((طهارقا)) وحملى أطفاله وأسرته معه كأسرى وسبي شعبه[٦٣] وصورت إحدى المناظر الملك ((آسرحدون)) قابضاً على قيد يمر عبر أنوف الأمراء المصريين.[٦٤]

واتبع الملك((آشور بانيبال)) (٦٦٨-٦٢٧ ق.م.)القسوة مثل أسلافه في تعامله مع أسراه فعلق رؤوسهم على أسنة الحراب ، وسمل أعينهم ، وعلق أجسادهم حول المدن المقهورة[٦٥] فجاء على لسان أحد أسراه لجندي من جيشه ما يلي :

"تعال أذبح رأسي ، واجلبها أمام الملك سيدك ، لعمل اسم طيب أمامه لك "[٦٦] وهذا يدل على أنه فضل الموت على البقاء كأسير لدى هذا الملك.

ولم يقل الكلدانيون قسوة عن الملوك الآشوريين فقد هجم الملك ((نبوخذ نصر الثاني)) (٦٠٥-٥٦٢ ق.م.) على أورشليم وأخذ ملكها ((صدقيا)) أسيراً لديه ومعه رجال بلاطه وجنوده وأجبرهم للعمل في مجال البناء في المدن الجديدة ، ورحل بعض الرجال الأسرى دون زوجاتهم وأطفالهم[٦٧] وقتل الملك ((يهوذا)) وعلقه على أسوار مدينته ، وأخذ معه نحو ١٠ آلاف أسير لآشور[٦٨] وعلى الرغم من أن بعض الدارسين يؤكدون أن هذه القسوة لا تدل بالضرورة على سادية حكام بلاد ما بين

النهرين[٦٩] وأن النصوص والمناظر شابتها المبالغات[٧٠] إلا أننا نؤكد أن هذه القسوة كانت حقيقةً واقعة ربما فرضتها عليهم الظروف الطبيعية الخاصة ببلاد ما بين النهرين لحفظ الأمن لوطنهم الذي كان مطمعاً للشعوب الأجنبية المحيطة بهم ، وهذا الوضع مخالف لما كان عليه بالنسبة لمصر القديمة التي تسود طبيعتها الهدوء وحدودها مؤمنة طبيعياً مما انعكس في تعاملها مع أسراها.

وختاماً يتضح لنا أوجه التشابه والاختلاف بين هاتين الحضارتين في تعاملهما مع أسرى الحرب والتأثيرات المتبادلة بينهما في هذا الموضوع ، فنجد أنه على الرغم من الاختلاف الواضح في الثقافتين إلا أن هذا لم يمنع اقتباس بعض الممارسات فيما بينهما، مثل حالة الرهائن في عهد الملك((تحوتمس الثالث)) ، أو سياسة التهجير الذي اتبعها ((الملك رمسيس الثاني)) مثل ملوك العراق القديم ، ولكن ظل تمسك كل حضارة بمفاهيمها الأساسية هو السائد ففي الوقت الذي سادت فيه الوحشية في حضارات العراق القديم ، ظل المصري القديم الأكثر رقياً بين شعوب العالم في هذه الحقبة من التاريخ التي تأثرت فيها الحضارات وأثرت ، ولكن ظلت النظرة للآخر أنه العدو أو مصدراً للخطر.

وقال تعالى في كتابه الكريمة:

بسم الله الرحمن الرحيم

"يأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير"[٧١] صدق الله العظيم

الهوامش

(١) الإسار : يعني "القيد" حبل الكتاف ، واشتق منه كلمة "أسير". انظر أبن منظور: لسان العرب ، الجزء الثاني ، بيروت ١٩٥٥ ، صـ ٧٧.

(٢) القد : بالكسر عبارة عن "سير" (يقد من جلد مدبوغ وهو قيد يستخدم في شد وثاق الأسير أما جمع أسير فهو أسرى أو أسارى. انظر : الشيخ محمد بن أبي بكر عبد القادر الرازي: مختار الصحاح ، الطبعة الثالثة ، القاهرة ١٩١١م ، صـ٢٧ ، صـ٥٤٩.

(3) D. Lorton, legal and Social Institutions of Pharaonic Egypt, in : Sasson, civiliz, vol. I, p. 351

(4) Abd El Mohsen Bakir, Slavery in Pharaonic Egypt, suppl. ASAE, 18, Le Caire 1952, p. 114

(5) d, pp. 110-112, 115-116, 122.

وانظر كذلك :

D. Lorton, "Terminology related to the laws of war in Dyn. XVIII JARCE, 11, 1974, p. 54

(6) akir, cep. Int, pp. 116, 123. Urk, IV, 1369 ; 6 ; 7.

(7) L. Borchardt. Das Grab denbmal des Konigs sahure, Berlin 1910-1913, Band II. BII.

وانظر كذلك: G. Gaballa, Narrative in Egyptian Art, Mainz am Rhein, 1976, pp. 23, 145, fn. 22.

(٨) انظر منظر بمقبرة انتي بدشاشة – دولة قديمة – W.F. Petrie, Deshasheh, 1897, London 1898, pp. 5, 6, pl. IV. وانظر كذلك بردية لانسج بالمتحف البريطاني – الأسرة العشرين – D.B. Redford, Egypy, Canaan and Israel in ancient Times, Cairo 1993, p. 221.; Caminos, Late Egyptian Miscellanies, London 1954, pp. 401 – 402 (10 ; 4 ; 5).

(9) B.J. Decker. Das Grab des Inj-jtj. F, in : Grabung im Asasif (1963 – 1970) Band V, AV, vol. 12, Mainz am Rhein 1984, pp. 37 ff. Tf 17.

(١٠) انظر نصاً للقائد وني – دولة قديمة – BAR, I { 311

(11) I.J. Gelb, "Prisoner of war in Early Mesopotamia" JNES, vol. 32, 1973, pp. 90-95, 96.

وانظر كذلك:

H. Klengel, "Kriegsgefangene" RAVA, 6, (1980), p. 243

(12) A. Phillips, The laws of slavery, Exodus 21, 2-11, JSOT, vol. 30 (1984), p.51

(١٣) انظر قانون اشنونا المادة رقم ٢٩ : : A. Göetze, The laws of Eschnuna in ANET, 1969, pp. 161, 162 ; 29 ; 163 وانظر كذلك Idem, Mesopotamia laws and the Historian, JAOS, vol. 69 (1949) pp. 115, 117

(١٤) انظر قانون حمورابي – العصر البابلي – T. J. Meek, The Code of Hammurabi, ANET, p. 167 ; 27 ; 28 ; 32 وانظر كذلك Idem . The Middle Assyrian laws. ANET, p. 184 ; 45 ؛ هورست كينجل : حمورابي ملك بابل وعصره، ترجمة غازي شريف، مراجعة على يحي منصور، بغداد، صـ ٣٨، ١٤٩، ١٤٤، ١٥٤، ١٥٥.

(15) S.I. Feigin, The Captives in Cuneiform Inscriptions, AJSL, vol. XLX, 1933, pp. 222, 229, 243, 245.

(١٦) انظر على سبيل المثال المقبرة رقم ١٧ بسقارة – دولة قديمة – L.D., II, BL. 66. A. M. Blackman, The Rock Tombs of Meir, vol. I, London, 1914, p. 32, fig. 8, pls. V-XI.

(١٧) انظر على سبيل المثال Borchadt, Sahure, II, Tf 5.

(18) A. Smith, A History of Ancient Egyptian Sculpture and Painting in the Old Kingdom, Boston 1940, p. 211, fig. 81c., p. 287, fig 135
وانظر كذلك D. C. Roe, Fesseln, LÄ 2, pp. 169-171

(19) Iloyd, Die Archäologie Mesopotamiens, München 1981, p. 185, Abb. 97.

(٢٠) انظر نص القائد أحمس بن أبانا Urk, IV, 4 ; 7-9. K. Sethe, and G. Steindosff, Urkunden der 18 Dynastie, Übersetzung der Inschriften N 1-105, Leipzig, 1914. p. 2. BAR, II, {11 ; Urk, IV, 1307 ; 10-17

(21) Helk, Urkunden der 18. Dynastie, Übersetung, Berlin1961, pp. 39-40.

(22) A.R. Schulman, A Private Triumph in Brooklyn, Hildesheim and Berlin, JARCE, vol. VII, (1968), p. 27. ; G. Roeder, Der Felsentempl vom Beit el-Wali, Les Temples Imnergés de la Nubie, Le Caire 1938, p. 23, Abb.19.

(23) S. Schott, Eein Ungewöhnliches symbol des triumphs über Feinde Aegyptens, <u>JNES</u>, vol. XIV, (1955) , p. 97.

(24) W. M. F. Petrie, Six Temples at Thebes 1896, London 1897, pl. XIV, ;5, p.26.

(٢٥) انظر منظر لسيتي الأول بالكرنك E.S. Hall, The Pharaoh Smites his enemies, <u>MÄS</u>, 44, 1986, fig. 45 ؛ انظر منظر لرمسيس الثالث يذبح أعداءه أمام الإله آمون بهابو Ibid., fig. 64

(٢٦) انظر معركة للملك سيتي الأول ضد الشاسو الأسيويين على جدران معبد الكرنك L.D., II Bl. 128a.

(27) B. Vachala, Die Kriegsgefangnen im Lichte der Schriftlichen quellen des Alten Reichs, <u>SAK</u> 4, 1990, pp. 89-90.

(28) A.R. Schulman, Military Organization in Pharaonic Egypt, in : Sasson, civiliz, vol. I, p. 289.

(29) G. Wilkinson, Manners and Customs of the Ancient Egyptians, vol. II, London 1837-1878, p. 240.

(30) Herodotus, The Histories, Translated by Aubry de Selincourt, Edinburgh, 1961, p. 141, {104; H. Guksch, königsdienst zur Selbstdarstellung der beamten in der 18 Dynastie, <u>SAGA,</u> 11, 1994, p. 43 ff.

(٣١) أطلق على الرهائن في المصرية القديمة كلمة نختو (nXtw = m mHt) انظر ما يلي : Bakir, op. Cit, p. 111. BAR, II, {467. M. Abdel Kader Mohamed, The Administration of Syro-Plestine during the New Kingdom, <u>ASAE</u>, 56, (1959), pp. 130, 131

(٣٢) انظر نصاً بمقبرة رخمي رع - رقم ١٠٠ - بطيبة BAR, III, {758

(٣٣) انظر نص رمسيس الثاني بأبو سمبل 16 ; 15 ; KRI, II, 206 ؛ انظر لترجمة النـــص في : 16 ; 15 ; RITA, II, 206

(34) B. Oded, Mars deportations and deportees in the Assyrian Empire, Wiesbaden, 1979, pp. 1 ff.

(٣٥) انظر إحدى برديات الفيوم – مؤرخة بعام حكمه الثاني. A. Gardiner, The Harem at Miwser, JNES, vol. XII, (1953), pp. 145, 146. RAD, 14 ; 6 ; 7 ; 8.

(36) Bakir, op-cit., p. 112

(37) H. Frankfort, The Art and Architecture of the Ancient Orient, London 1954, pp. 14-16, fig. 7A.

(38) D. Bämder, Die siegesstele des Naramsin und ihre Stellung kunst und kulturgeschichte, Idstein 1955, pl. IX, XV.

(39) D.J. Wiseman, Illustrations from Biblical Archaeology, London 2 ed. 1963, p. 18-19, fig, 16,17

(40) I.J. Gelb, From Freedom to Slavery in D.O. Edgard, Geselschaftklassen im Alten Zweistromland und in den angrenzenden Gebieton, München 1972, pp. 85, 86 München 1972, pp. 85, 86

وانظر كذلك I. J. Gelb, Prisoners of War in Early Mesopotamia, JNES, 32, 1973, p. 73 ff.

(41) J. F. Robertson, The Social and Economic Organization of Ancient Mesopotamia Temples, in sasson, civilz. Vol. I, 1995, p. 445.

(42) Gelb, Prisoner of War, pp. 73, 74. ; H. Klengel, Kriegsgefongene, RAVA, 6, 1980 – 83, pp. 243, 244. ; I. Mendelsohn, Slavery in the Ancient near East, New York 1949, p. 1 ff.

(٤٣) ألكسندر الج تيومينيف : الأشخاص العاملون في مزرعة معبد (با-أور) في لجش خلال عصري لوكالندا وأوروكاجينا ، القرن الخامس والعشرون والرابع والعشرون ق.م. موسـوعة العراق القديم ، تأليف مجموعة من العلماء السوفييت ، ترجمة وتعليق سليم طه التكريتـــي ، بغداد ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٦ ، صـــ ١٧١ ؛ وانظـــر كذلـك : H.W.F. Saggs, The Creatness that was Babylon, London, 1962, p. 170.

(44) S. Greengus, Legal and Social Institutions of Ancient Mesopotamia in Sasson, civiliz., vol. I, p. 47

(45) Gelb, op.cit., pp. 74-75.

(46) E. Ebeling, "Ein deutungsversuchen eines Alt Babylonischen Textes, RdSO, 32, (1957), pp. 59-60.

(٤٧) Gelb, op.cit., p. 81 وانظر كذلك : A. Loppenheim, Ancient Mesopotamia, London, 1977, pp. 64, 96, 108.

(٤٨) RIMA, I, pp. 51, 64. وانظر كذلك : Gelb, Op.cit., p. 87

(49) H. Schmökel, Ur, Assur und Babylon, Stuttgart, 1958, pl. 42

وانظر كذلك W.Vv. Soden, Hersher im Alter Orient, Hiedelberg, 1954, p. 26, Abb. 7. ;

(٥٠) RIMA, I, p. 184 ; ايفورم دياكونوف : الأوضاع الزراعية في العصـــــر الآشــوري الوسيط : العراق القديم ، صــــ٣٣٣-٣٤٠

(5[illegible] W. F. Saggs, The Might that was Assyrian, London 1984, p. 49.

(52) I. M. Diamkonaff, The Cities of the Medes in M.Cagon and I. Epha'al, Ah, Assyria, Jerusalem, 1991, p. 18.

(53) D. Luckenbill, Ancient Records of Assyria and Babylonia, vol. I, Chicago, 1926. {221, 229, 231-233.

(54) B. Oded, Mass Deportations and Deportees, p. 2 ff.

(55) Luckenbill, op.cit., { 237, 249-252. <u>RIME</u>, 2, p. 22.

(56) Oded, op.cit., pp. 1, 2, fn. 5

(٥٧) Luckenbill, op.cit., { 438-441, 442, 445 وانظر كذلك <u>RIMA</u>, 2, p. 199.

(٥٨) انظر مناظر لتيجلات بلاسر في قصـــره بنمــرود فـــي : R.D. Barnett, and M. Falkner, The Sculptures of Assur-Nasir-A pl. II (883-859 B.C.) Tiglath Pileser III (745-727B.C.); Easrhadon (681-669 B.C.) from the Central and South West Palaces at Nimrud, London 1962, p. 110 ; Nr. 17, pl. VII

(59) Oded, op.cit., pp. 18, 21.

(60) P. Albenda, Observation on Egyptians in Assyrian Art, <u>BES</u> 4, 1982, p. 10.

(61) R.D. Barnett and W. Forman, Assyrian Palace Reliefs in the British Museum, Oxford 1974, pp. 26-29, pl. IV

(٦٢) Ibid., p. 26 وانظر كذلك : M. Falkner, Die Reliefs der Assyriaachen könige <u>AfO</u>, 16 (1952) pp. 26-30, Abb2-4.

(٦٣) A. Spalinger, Esarhadon and Egypt, an Analysis of the First Invasion of Egypt, <u>Or</u>, 43, 1974, p. 300 وانظر كذلك S. Smith, Babylonion Historical Texts relating to the Capture and downfall of Babylon, London 1924, pp. 14-15.

(64) D. Opitz, Der Bär bei den Babyloniern und bei Beronos, <u>AfO</u>, 8, 1932-33, pp. 45-48.

(65) Luckenbill, op.cit., { 801.

(66) Saggs, op.cit., p. 115

وانظر كذلك :

A. Kuhrt, The Ancient Near East c. 3000-330 B.C., vol. II, York 1995, p. 519 New

(67) W. M. F. Petrie, Egypt and Israel, London 1923, pp. 81-82.

(68) A.H. Sayce, The Egypt of the Hebrows and Herodouts, London 1896, p. 127.

(٦٩) H. W. F. Saggs, The Might that was Assyria, London 1984, p. 262. وانظـر كذلك : W.G. Lambert, The Reigns of Assurnasir pal II and Shamanesser III, an interpretation, Iraq 36, 1974, p. 104.

(٧٠) عبد العزيز صالح : الشرق الأدنى القديم ، الجزء الأول ، مصر والعراق ، القـــاهرة ، ١٩٩٠ ، صـــ٥٥٨.

(٧١) سورة الحجرات : الآية ١٣.

الفصل الثانى

الآخر فى التراث الدينى اليهودى

قراءة للعلاقات الحضارية فى أسفار العهد القديم

محمد جلاء إدريس[*]

تمهيد

يركز المنظرون للعلاقات الحضارية على مكانة الدين من الحضارة. يقول «صموئيل هنتنجتون[١]» :

«إن الدين مركزى فى العالم الحديث، وربما كان هو القوة المركزية التى تحرك الناس وتحشدهم».

«إن عالمنا هو عالم التجمعات المتداخلة من الدول التى يجمع بينها بدرجات متباينة، التاريخ والثقافة والدين واللغة والموقع والمؤسسات».

وهذا التأكيد من قبل «هنتنجتون» على مكانة الدين من الحضارة، سبق وأن ذكره في مقال سابق له حيث قال :

«إن الفروق بين الحضارات ليست فروقاً حقيقية فحسب، بل هى فروق أساسية. فالحضارات تتمايز الواحدة عن الأخرى بالتاريخ واللغة والثقافة والتقاليد، والأهم الدين[٢]».

وينتهى «هنتنجتون» إلى الحكم النهائى فى إبراز مكانة الدين من الحضارة، حيث يقول: «اللغة والدين هما العنصران الرئيسيان فى أى ثقافة أو حضارة[٣]».

أما «برنارد لويس»، فلم يغب عنه أن يلفت انتباهنا إلى علاقة الدين بالعلاقات الحضارية، إذ يقول:

«إننا نواجه مزاجاً وحركة يتجاوزان كثيراً من مستويات القضايا والسياسات والحكومات التى تنتهجها، ولا يقل هذا عن كونه صداماً بين الحضارات.. ربما غير عقلانى، لكن لا شك فى أنه رد فعل تاريخى لخصم قديم (يقصد به الإسلام) لتراثنا اليهودى – المسيحى وحاضرنا العلمانى، والتوسع العالمى لهما معاً[٤]».

ولا خلاف على أن الدين مكون رئيس من مكونات الحضارة، وآراء العلماء فى ذلك يصعب حصرها[٥] ، وإنما اكتفيت باستشهادات من «هنتنجتون» و«لويس»،

(*) أستاذ اللغة العبرية وآدابها. كلية الآداب – جامعة طنطا.

باعتبارهما من أبرز المنظرين لنظرية صدام الحضارات فى الآونة الأخيرة من جانب، ولأنهما يهوديان يعكسان – فى رأيى – الموروث الدينى اليهودى، الذى يشكل عصب الفكر المسيحى الغربى، فى رؤية العلاقات الحضارية من جانب آخر.

فطالما أن هناك اتفاقاً على اعتبار الدين مكوناً رئيساً من مكونات الحضارة، وطالما أن مثيرى فكرة ((صدام الحضارات)) يهوديان، فإنه من الأهمية بمكان أن نعرض رؤية التراث الدينى اليهودى – ممثلاً فى أسفار العهد القديم التى يؤمن بها الغرب – للآخر، والعلاقات الحضارية كما جسدتها هذه النصوص، لما لها من تأثير بارز فى تشكيل رؤية الغرب المسيحى المعاصر لهذه العلاقات.

ولسنا بدعة فى الوقوف على تمكن الموروث الدينى اليهودى من الفكر الغربى المعاصر، فثمة ارتباط عضوى بين إسرائيل والتوراة من جهة، والثقافة الغربية بعامة والأمريكية بخاصة، من جهة أخرى. يقول «موشى ديفز» : «إن التوراة فى المعتقدات الأمريكية هى مصدر الإيمان ولغتها وخيالاتها، وتوجيهاتها الأخلاقية تشكل جزءاً لا يتجزأ من السياسة الأمريكية[٦]».

فى البدء كان التمييز

تتميز أسفار العهد القديم بالطابع السردى التاريخى الذى يجسد – من وجهة النظر اليهودية وحدها – علاقة الأنا اليهودية، بالآخر غير اليهودى.

ويمهد كاتب العهد القديم للفصل بين الأنا والآخر منذ بداية الخليقة، وبعد أن استقر خلق الكون وما فيه، وتصفية قطبى الوجود الإنسانى – «قابيل وهابيل» – فى شخص واحد، لتمضى الأحداث بعد ذلك كى تتم عملية تصفية أخرى للبشرية فى أعقاب الطوفان الذى يفهم من سياق تفاصيله فى الإصحاح السابع وما بعده من سفر التكوين أنه كان شاملاً للأرض كلها [٧]:

«وكان الطوفان أربعين يوماً على الأرض ... تعاظمت المياه. فتغطت الجبال. فمات كل ذى جسد كان يدب على الأرض من الطيور والبهائم والوحوش وكل الزحافات التى كانت تزحف على الأرض وجميع الناس. كل ما فى أنفه نسمة روح حياة من كل ما فى اليابسة مات. فمحا الله كل قائم كان على وجه الأرض. الناس والبهائم والدبابات وطيور السماء. فانمحت من الأرض. وتبقى نوح والذين معه فى الفلك فقط». (٧/١٧– ٢٣)

ومع أن الفئة الناجية لم تكن تتعدى الثمانية «دخل نوح وسام وحام ويافث بنو نوح وامرأة نوح وثلاث نساء بنيه معهم إلى الفلك» (تكوين ١٣/٧)، إلا أن ثمة تصفية ثالثة كان ينبغى لها أن تتم، لكنها فى هذه المرة «تصفية معنوية» لا جسدية، فكان

اختراع قصة سكر «نوح»، وانكشاف عورته، ورؤية »حام» «أبو كنعان» لعورة أبيه «نوح»، لينزل العقاب التصفوى المعنوى الإلهى، لا على «حام» الذى أبصر عورة أبيه - مع أن العيب عيب أبيه الذى تردى فى السكر - وإنما على أبنائه وأحفاده ممثلين فى نسل «كنعان» و«كنعان» نفسه :

«فلما استيقظ نوح من خمره، علم ما فعل به ابنه الصغير. فقال : «ملعون كنعان. عبد العبيد يكون لإخوته. وقال مبارك الرب إله سام. وليكن كنعان عبداً لهم. ليفتح الله ليافث فيسكن فى مساكن سام. وليكن كنعان عبداً لهم». (تكوين٩/٢٤-٢٧)

ومع أن «يافث» قد شارك أخاه «سام» - حسب قصة سفر التكوين - فى ستر عورة أبيه وعدم النظر إليها، إلا أنه - ولأسباب غير معروفة - يتم التصنيف المعنوى بين الأخوة حيث يأتى «سام» فى المقدمة، يليه «يافث» الذى يسكن فى مساكن «سام» دون أن يكون له شخصية وحيثية مستقلة، ثم يكون «كنعان» عبداً لهما.

ويأتى الإصحاح العاشر من سفر التكوين ليحدد لنا الشعوب المتناسلة عن «كنعان»، والتى ينطبق عليها الحكم الإلهى القاسى بعبوديتها «لسام» و«يافث»:

«وبنو حام : كوش ومصرايم وفوط وكنعان. وبنو كوش: سبا وحويلة وسبتة ورعمة وسبتكا. وبنو رعمه شباوددان. وكوش ولد نمرود الذى ابتدأ يكون جباراً فى الأرض... ومصرايم ولد لوديم وعناميم ولهاييم ونفتوحيئ. وفتروسيم وكسلوحيم الذين خرج منهم فلشتيم وكفتوريم. وكنعان ولد صيدون بكره وحثا. واليبوسى والأمورى والجرجاشى والحوى والعرقى والسينى. والأروادى والصمارى والحملتى. وبعد ذلك تفرقت قبائل الكنعانى». (١٠/٦ - ١٨)

هكذا تحددت مبكراً العلاقة بين «الأنا» ممثلة فى «سام»، فى المقام الأول، وبين «الآخر» ممثلاً فى «يافث» و«حام» بعامة، و«حام» على وجه الخصوص، وإذا سلمنا برواية الطوفان التى تزعم فناء الحياة بأسرها من على وجه البسيطة، يمكننا أن نقول بأن العلاقة الإنسانية على الأرض، قد تم تحديدها من قبل إله «سام» : الثلث، مقابل الثلثين.

وتتجسد بعد ذلك «الأنا السامية» فى شخص «إبراهيم»، ليكون محور البشرية بأسرها، ويحدد الرب - كذلك - العلاقات الإبراهيمية السامية مع الآخر فى عبارة موجزة للغاية :

«وقال الرب لأبرام ... وتكون بركة. وأبارك مباركيك، ولاعنك ألعنه. وتتبارك فيك جميع قبائل الأرض». (تكوين ١٣/١-٣)

ولم تقتصر العلاقات الإبراهيمية السامية مع الآخر على مجرد البركة واللعنة،

لكنها تتخذ طابعاً مادياً بحتاً تمثل فى تجريــد الآخــر - «كنعــان» - مــن أرضـــه، وتكريسها للأنا - نسل «إبراهيم» :

«واجتاز أبرام فى الأرض إلى مكان شكيم إلى بلوطة مورة وكان الكنعــانيون حينئذ فى الأرض. وظهر الرب لأبرام وقال : لنسلك أعطى هـــذه الأرض». (تكويــن ٦/١٢-٧)

ولم يفت الرب أن يؤكد على هذا التفوق الإبراهيمي السامى على «الآخر» الكنعـــانى، فى أكثر من موضع من مواضع سفر التكوين[٨].

«وقال الرب لأبرام ... جميع الأرض التى أنت ترى، لك أعطيها ولنسلك إلــى الأبد. وأجعل نسلك كتراب الأرض». (تكوين ١٣/١٥- ١٦)

وثمة تصفية جسدية أخرى كان ينبغى لها أن تتـــم بـــهدف تكريـــس «الأنـــا السامية»، فى مقابل الآخر، حتى وإن كان هذا الآخر «نصف سامى».

«إبراهيم» لا ينجب مـــن «ســـــارة». تقترح عليـــه «ســـارة» أن يدخـــل بجاريتها «هاجـــــر» المصرية. هدية ملك مصر لهما - كى تنجب لها بنين، وقـــــد كان ذلـــك. (تكوين ١٦/١- ١٦)

ومع أننا لسنا على ثقة من أن «هاجر» كانت مصرية الأصل، فهناك من يرى أنها عربية تم أسرها فى مصر، أى أنها سامية الجذور، إلا أن قصص سفر التكويـــن يصك لها هوية مصرية «جارية مصرية اسمها هاجر». (تكوين ١/١٦)

التصفية الجديدة بين «الساميّ الخالص» و«نصف السامى»، بين «اسحق بـــن إبراهيم» و((إسماعيل بن إبراهيم))، حيث شاء الرب أن تلـــد «ســـارة» ابنـــاً يدعـــى «اسحق»، أصبح الممثل الشرعى الوحيد «للأنا» الإبراهيمية السامية، ومن ثم انفـــرد بعهد الرب.

«فقال الله بل سارة امرأتك تلد لك ابناً وتدعو اسمه اسحق، وأقيـــم عـــهدى معه عهداً أبدياً لنسله من بعده» (تكوين ١٧/١٨ - ١٩)

ويؤكد الرب على ذلك مرة أخرى :

«ولكن عهدى أقيمه مع اسحق الذى تلده لك سارة». (تكوين ٢١/١٧)

ثم يكون الفصل التام بين الأنا السامية الإبراهيمية الإسحاقية، وبين الآخر، مع أن هذا الآخر أيضاً ساميّ إبراهيمي :

«ورأت سارة ابن هاجر المصرية الذى ولدته «لإبراهيـــم» يمـــزح. فقـــالت «لإبراهيم» : اطرد هـــــــذه الجارية وابنها. لأن ابن هـــــذه الجارية لا يـــــــــرث مع أبني اسحق»، (تكوين ٢١/٩- ١٠)، وكان كذلك.

ويتوالى تضخيم «الأنا الإسحاقية» لتحل محل كل «أنا» سامية عرفتها البشرية حسب روايات التوراة : «خذ ابنك وحيدك الذى تحبه اسحق»، «واسحق ابنه»، «وكلم اسحق أباه»، «ابنك وحيدك» (تكوين ٢/٢٢، ٣، ٧، ١٢)

ويخشى الأب السامى «إبراهيم» أن تتداخل عناصر من «الآخر» لتفسد «الأنا السامية»، فكان القرار الإبراهيمي الحاسم :

«وقال إبراهيم لعبده كبير بيته المستولى على كل ما كان له. ضع يدك تحت فخذى، فأستحلفك بالرب إله السماء وإله الأرض : أن لا تأخذ زوجة لإبنى من بنات الكنعانيين الذين أنا ساكن بينهم. بل إلى أرضى وإلى عشيرتى تذهب وتأخذ زوجة لابنى اسحق». (تكوين ٢/٢٤ - ٤)

وأخيراً، تأتى آخر عملية تصفية للأنا السامية الإبراهيمية الإسحاقية فى خطاب الرب لرفقة «زوج اسحق» :

«فقال لها الرب : فى بطنك أمتان. ومن أحشائك يفترق شعبان. شعب يقوى على شعب. وكبير يستعبد لصغير». (تكوين ٢٣/٢٥)

وكان «عيسو» و«يعقوب» ابنا «رفقة» و«اسحق» التوأمان، وكانت مؤامرة «يعقوب[٩]». وأمه ضد فلذة كبدها «عيسو»، لا لمبرر أخلاقى أو منطقى، وإنما ليتم وضع اللمسات الأخيرة فى تصميم «الأنا الإسرائيلية»، التى أصبحت الوريث الشرعى الوحيد، للأنا السامية الإبراهيمية الإسحاقية :

«فليعطك الله (يا يعقوب = إسرائيل) من ندى السماء ومن دسم الأرض وكثرة حنطة وخمر. ليستعبدلك شعوب وتسجد لك قبائل. كن سيداً لأخوتك. وليسجد لك بنو أمك. ليكن لاعنوك معلونين، ومباركوك مباركين». (تكوين ٢٨/٢٧ - ٢٩)

هكذا تتجسد خصائص «الأنا الإسرائيلية» فى مقابل «الآخر» السا[illegible] وغير السامى : ثراء، واستعباد، وخضوع، وبركة، فى مقابل الثراء الأقل، والعبودية والمذلة (السجود) واللعنة.

وتأتى عمليات التحصين من قبل «اسحق» وزوجه للوريث السامىّ الوحيد : «يعقوب»، بأقوى التحصينات والمضادات الحيوية تجاه الآخر :

«وقالت رفقه لإسحق : مللت حياتى من أجل بنات حث. إن كان يعقوب يأخذ زوجة من بنات حث مثل هؤلاء من بنات الأرض (الآخر) فلماذا لى حياة ؟» (تكوين ٤٦/٢٧)

«فدعا اسحق يعقوب وباركه وأوصاه وقال له : لا تأخذ زوجة من بنات كنعان (الآخر). قم، اذهب إلى فدان أرام إلى بيت بتوئيل أبى أمك، وخذ لنفسك زوجة

من هناك، من بنات لابان أخي أمك». (تكوين ٢٨/١- ٢)

وتتحول بموجب كل هذه الملابسات، كل العهود الإلهية لإبراهيم السامى، بالبركة والأرض وغيرها، لتتجسد فى الأنا الإسرائيلية وحسب، بعد أن أصبحت أجزاءً من «الأنا السامية الإبراهيمية» خارج المنافسة، ولتتحول إلى صفوف «الآخر»:

«والله القدير يباركك ويجعلك مثمراً، ويكثرك فتصير جمهوراً من الشعوب، ويعطيك بركة إبراهيم لك، ولنسلك معك، لترث أرض غربتك التى أعطاها الله لإبراهيم». (تكوين ٢٨/٣ – ٥)

«أنا الرب إله إبراهيم أبيك وإله اسحق. الأرض التى أنت مضطجع عليها أعطيها لك ولنسلك. ويكون نسلك كتراب الأرض وتمتد غرباً وشرقاً وشمالاً وجنوباً. ويتبارك فيك وفى نسلك جميع قبائل الأرض». (تكوين ٣٨/١٣ – ١٤)

وهكذا انتهت التصفيات الجسدية والمعنوية منذ عصر نوح، لتنتهى بالاصطفاء الإلهى لإسرائيل «يعقوب» ونسله، اصطفاءً أبدياً دون إبداء المبررات والأسباب، حيث تم إرساء الفصل التام بين «الأنا» الإسرائيلية، و«الآخر» غير الإسرائيلى، وليتم مبكراً، حسم العلاقات بين الأمم والشعوب، أو إن شئنا بتعبيرآخر قلنا : حسم العلاقات الحضارية حتى عصرنا هذا.

يعقوب (إسرائيل) والآخر

وأول احتكاك مبكر بين «الأنا» الإسرائيلية، و«الآخر» غير الإسرائيلى تجسده لنا قصة بشعة فى الإصحاح الرابع والثلاثين من سفر التكوين، أرانى مضطراً لإيرادها كاملة، لأهميتها فى بيان العلاقة بين الأنا والآخر فى المراحل الأولى من تاريخ الإسرائيليين :

«وخرجت دينة ابنة ليئة التى ولدتها ليعقوب لتنظر بنات الأرض. فرآها شكيم ابن حمور الحوى رئيس الأرض وأخذها واضطجع معها وأذلها. وتعلقت نفسه بدينة ابنة يعقوب وأحب الفتاة ولاطف الفتاة. فكلم شكيم حمور أباه قائلاً خذ لى هذه الصبية زوجة. وسمع يعقوب أنه نجس دينة ابنته. وأما بنوه فكانوا مع مواشيه فى الحقل. فسكت يعقوب حتى جاءوا.

فخرج حمور أبو شكيم إلى يعقوب ليتكلم معه. وأتى بنو يعقوب من الحقل حين سمعوا. وغضب الرجال واغتاظوا جداً لأنه صنع قباحة فى إسرائيل بمضاجعة ابنة يعقوب. وهكذا لا يصنع. وتكلم حمور معهم قائلا شكيم ابني قد تعلقت نفسه بابنتكم. أعطوه إياها زوجة. وصاهرونا. تعطوننا بناتكم وتأخذون لكم بناتنا. وتسكنون معنا وتكون الأرض قدامكم، اسكنوا واتجروا فيها وتملكوا بها. ثم قال

شكيم لأبيها ولأخوتها دعونى أجد نعمة فى أعينكم. فالذى تقولون لى أعطى. كثروا على جدا مهرا وعطية. فأعطى كما تقولون لى. وأعطونى الفتاة زوجة.

فأجاب بنو يعقوب شكيم وحمور أباه بمكر وتكلموا. لأنه كان قد نجس دينة أختهم. فقالوا لا نستطيع أن نفعل هذا الأمر أن نعطى أختنا لرجل أغلف. لأنه عار لنا غير أننا بهذا نواتيكم. إن صرتم مثلنا بختنكم كل ذكر نعطيكم بناتنا ونأخذ لنا بناتكم ونسكن معكم ونصير شعباً واحداً. وإن لم تسمعوا لنا أن تختتنوا نأخذ ابنتنا ونمضى.

فحسن كلامهم فى عينيِ حمور وفى عينى شكيم بن حمور. ولم يتأخر الغلام أن يفعل الأمر لأنه كان مسروراً بابنة يعقوب. وكان أكرم جميع بيت أبيه. فأتى حمور وشكيم ابنه إلى باب مدينتهما وكلما أهل مدينتهما قائلين. هؤلاء القوم مسالمون لنا فليسكنوا فى الأرض ويتجروا فيها. وهو ذا الأرض واسعة الطرفين أمامهم. نأخذ لنا بناتهم زوجات ونعطيهم بناتنا. غير أنه بهذا فقط يواتينا القوم على السكن معنا لنصير شعباً واحداً. بختننا كل ذكر كما هم مختونون. ألا تكون مواشيهم ومقتناهم وكل بهائمهم لنا. نواتيهم فقط فيسكنون معنا. فسمع لحمور وشكيم ابنه جميع الخارجين من باب المدينة. واختتن كل ذكر كل الخارجين من باب المدينة.

فحدث فى اليوم الثالث إذ كانوا متوجعين أن ابنى يعقوب شمعون ولاوى أخوى دينة أخذا كل واحد سيفه وأتيا على المدينة بأمن وقتلا كل ذكر. وقتلا حمور وشكيم ابنه بحد السيف. وأخذا دينة من بيت شكيم وخرجا. ثم أتو بنو يعقوب على القتلى ونهبوا المدينة لأنهم نجسوا أختهم. غنمهم وبقرهم وحميرهم وكل ما فى المدينة وما فى الحقل أخذوه. وسبوا ونهبوا كل ثروتهم وكل أطفالهم ونساءهم وكل ما فى البيوت.

فقال يعقوب لشمعون ولاوى كدرتمانى بتكريهكما إياى عند سكان الأرض الكنعانيين والفرزيين وأنا نفر قليل فيجتمعون على ويضربوننى فأبيد أنا وبيتى قالا أنظير زانية يفعل بأختنا».

القصة السابقة بشعة بكل المعايير الأخلاقية والحضارية، وأقر المفسرون للعهد القديم بشاعتها وفظاعتها.

وإن كنا لا نبرئ الخطأ الفادح «لشكيم بن حمور»، المتمثل فى الاضطجاع مع «دينة» ابنة «يعقوب» وإذلالها(ولسنا هنا على علم بما إذا كان هذا الاضطجاع تم عنوة أم بموافقة دينة)، وما يمثله ذلك من إهانة بالغة لشرف بنى إسرائيل، فإننا نقدر محاولات الإصلاح التى عرضت من قبل «حمور» وابنه.

ومع أن هيام شكيم بدينة قد «ثبت أنه لم يكن مجرد نزوة عابرة، وعلى الرغم من أنه من الجلى أنه اكتسبها بحبه الذى أمال به قلبها، كما يقول العبرانيون، إلا أن هذا ليس بالعذر المقبول، حتى وإن كان كريم المعشر (هكذا لا يصنع[١٠])».

لقد نظر إلى الجريمة ليس من وجهة نظر الفتاة، بل كخطأ اقترف ضد أبيها، الذى فقد بذلك الحق فى اختيار الزوج المناسب لابنته، كما خسر هدية العروس التى كانت ستدفع له[١١].

ولننظر بترو إلى عروض «الآخر» لاسترضاء «الأنا الإسرائيلية» للتكفير عما اقترفه شكيم بن حمور.

كان العرض الأول متمثلاً فى الاندماج بين الشعبين[١٢] الذى أوضحه «حمور» فى: المصاهرة والسكنى المشتركة والتملك والمتاجرة: «صاهرونا : تعطوننا بناتكم وتأخذون بناتنا. وتسكنون معنا وتكون الأرض قدامكم. اسكنوا واتجروا فيها وتملكوا بها».

وكان العرض الثانى متمثلاً فى استعداد الجانب المعتدى لدفع أى تعويض يطلب من جانب بنى إسرائيل : «فالذى تقولون لى أعطى. كثروا علىّ جداً مهراً وعطية. فأعطى كما تقولون لى».

ووافق الجانب الإسرائيلى المعتدى عليه مشترطاً ضرورة ختان «الآخر»، إذ أن الختان – آنذاك – علامة مميزة «للأنا الإسرائيلية».

وتم ختان ذكور المدينة كلها.

ولم يدرك «حمور» وأهل مدينته أنها مؤامرة إسرائيلية حاكها أخوا «دينة» : «شمعون» و«لاوى»، ولم يكن شرط الاختتان إلا بهدف «إضعاف مقاومتهم حتى يسهل التغلب عليهم وإبادتهم[١٣]».

«إن هذا الحدث يصور لنا العواقب الواسعة النطاق، لما يسمى بالتصرفات الفردية. فالأقارب المقربون لابد من توريطهم، أما من ناحية كبار أعضاء المجتمع فلا يُعد المسئ هو الشخص الوحيد الذى يجب أن يتحمل الجزاء وحده. فاعتداء واحد على فتاة، أثار انتقاماً، كان من شأنه القضاء على حياة الكثيرين من الأبرياء، وجلب الخراب على كل عائلة فى المدينة. ولو لم يترك «يعقوب» هذا المكان، لكان من المحتمل أن تتواصل عمليات الثأر إلى ما لا نهاية[١٤]».

إن توبيخ يعقوب الأب لأبنائه، لا يعكس رغبته أو استعداده للاندماج مع «الآخر»، وإنما يعكس فقط شكواه من تصرف أبنائه العنيف لأنه عرضه للخطر وكرّه فيه بقية سكان الأرض، وهو «توبيخ هزيل»، لا نجد معه تبريراً لهذه المذبحة

المشينة[١٥]. ومع أننا نجد فى نصوص عبرية توراتية لاحقة، فى سفر الخروج ٢٢/١٦ - ١٧، وسفر التثنية ٢٢/٢٨ - ٢٩ عقوبات محددة لمن تسول له نفسه بمضاجعة فتاة غير مخطوبة، إلا أن مثل هذه النصوص تأتى فى سياق التشريعات الخاصة بعلاقات الإسرائيليين مع أنفسهم، الأمر الذى يؤكد لنا ازدواج المعايير التشريعية واختلافها حسب موقعها من «الأنا» ومن «الآخر».

موسى والآخر : فى مصر وبعد الخروج

تشير بدايات سفر الخروج إلى عدم الاندماج الإسرائيلى مع المصريين، وهو أمر مفهوم تلقائياً بعد أن سبرنا أغوار «الأنا» الإسرائيلية، وأدركنا ما يترتب على الاصطفاء الذى لازم تاريخهم منذ بداياته. وليس لدينا أى دليل تاريخى يشير من قريب أو بعيد على أن ثمة علاقات تفاعل واندماج بين المصريين والإسرائيليين، وهو ما يعكس قلق المصريين من نمو الإسرائيليين وتزايد عددهم، مع أخلاقياتهم التى عرفها المصريون، واستعدادهم للتآمر مع أعداء المصريين :

«وأما بنو إسرائيل فأثمروا وتوالدوا ونموا وكثروا كثيراً جداً وامتلأت بهم الأرض. ثم قام ملك جديد على مصر لم يكن يعرف يوسف فقال : ... هلم نحتال لهم لئلا ينموا فيكون إذا حدثت حرب أنهم ينضمون إلى أعدائنا ويحاربوننا ويصعدون من الأرض». (خروج ١/٧- ١٠)

ولم يكن خروج بنى إسرائيل من مصر - على نحو ما صورته لنا إصحاحات سفر الخروج - يعكس رغبة حقيقية فى عبادة الإله الواحد، بدليل انحرافهم الفورى وعبادة العجل الذهبى، وندمهم على الخروج، وتبكيت «موسى» الذى ورطهم فى الصحراء، وإنما كان - على الأرجح - يعكس رغبتهم فى تكريس «الأنا»، وبناء جدر شديدة البأس حولها، هروباً من أى اندماج أو تفاعل مع «الآخر».

كان الخروج - على نحو ما يفهم من سفره - بمثابة إعداد «للأنا» الإسرائيلية حتى تواجه «الآخر» بلا استثناء، وتصطدم معه، وهذا ما حدده الرب لشعبه :

«احفظ ما أنا موصيك اليوم. ها أنا طارد من قدامك الأموريين والكنعانيين والحثيين والفرزيين والحويين واليبوسيين. احترز من أن تقطع عهداً مع سكان الأرض التى أنت آت إليها لئلا يصيروا فخاً فى وسطك. بل تهدمون مذابحهم وتكسرون أنصابهم وتقطعون سواريهم. فإنك لا تسجد لإله آخر. لأن الرب اسمه غيور. إله غيور هو. احترز من أن تقطع عهداً مع سكان الأرض. فيزنون وراء آلهتهم ويذبحون لآلهتهم فتدعى وتأكل من ذبيحتهم. وتأخذ من بناتهم لبنيك فتزنى بناتهم وراء آلهتهن ويجعلن بنيك يزنون وراء آلهتهن». (خروج ٣٤/ ١١ - ١٦)

القضية واضحة للغاية. حظـر تام عن أى تفاعل بأى صورة مع الآخـر. فـلا عهد ولا سكنى ولا مصاهرة.

نعم الهدف من ذلك المحافظة على «نقاء العقيدة» الإسرائيلية، لكننا - وعلـى مدى أسفار العهد القديم كله - نجد أن بنى إسرائيل لم يحافظوا على هذه العقيدة، لكنـهم حافظوا على «شعيرة الصدام» مع الأقوام والأمم الأخرى.

وكانت إرهاصات الصدام الحضارى ممثلةً فى لقاء الخارجين من بنى إسـرائيل فى سيناء مع «سيحون» ملك «حشبون»، ومع «عوج» ملك «باشان»، هذا اللقاء الـذى لم يكن يهدف لمجرد تحقيق أغراض استراتيجية بعينها لتمكن الإسرائيليين من العبـور إلى أرض كنعان، وإنما كان الهدف الأسمى من وراء ذلك متمثلاً فى إبادة «الآخر».

«فخرج سيحون للقائنا هو وجميع قومه للحرب إلى ياهص. فدفعه الـرب إلـهنا أمامنا فضربناه وبنيه وجميع قومه. وأخذنا كل مدنه فى ذلك الوقت وحرمنا (أى أبدنـا) من كل مدينة الرجال والنساء والأطفال. لم نبق شارداً». (تثنية ٢/٣٢ - ٣٤)

«ثم تحولنا وصعدنا فى طريق باشان، فخرج عوج ملك باشـان للقائنـا ... فضربناه حتى لم يبق له شارد. وأخذنا كل مدنه فى ذلك الوقت. لم تكن قرية لم نأخذها منهم. ستون مدينة ... فحرمناها (أبدناها) كما فعلنا بسيحون ملك حشبون محرمين كـل مدينة الرجال والنساء والأطفال». (تثنية ٣/١ - ٦)

نفس المنطق الإسرائيلى المبكر الذى جسدته لنا قصة «دينة» و«شـكيم بـن حمور». رفض مجرد التفكير فى التعايش مع الآخر، ذلك الرفض الذى مازال ينعكـس على سلوك الشخصية الإسرائيلية فى العصر الحديث.

وهكذا تم تحديد السياسة الإسرائيلية تجاه «الآخر» سلفاً قبل معرفـة هـذا الآخـر أو محاولة استكشاف احتمالات التعايش معه :

«متى أتى بك الرب إلهك إلى الأرض التى أنت داخل إليها لتمتلكها وطـرد شـعوبا كثيـرة من أمامـك الحيثيين والجرجاشيين والأموريين والكنعـانيين والفرزيين والحويين واليبوسيين سبعة شعوب أكثر وأعظم منك. ودفعهم الرب إلـهك أمامك وضربتهم فإنك تحرمهم. لا تقطع لهم عهدا ولا تشفق عليـهم ولا تصـاهرهم» (تثنية ٧/١ - ٣)

سياسة التطهير الحضارى فى عصر يشوع

بعد موت «موسى» فى سيناء، تولى قيادة جموع الإسرائيليين الخارجين مـن مصر، خادمه «يشوع بن نون»، الذى تلقى الأمر الإلهى بالقيادة، مع البشرى الربانيـة بالقضاء على الأمم الأخرى والاستيلاء على أراضيها :

«وكان بعد موت موسى عبد الرب أن الرب كلم يشوع بن نون خـــادم موســى قائلاً : موسى عبدى قد مات. فالآن قم، اعبر هذا الأردن أنت وكل هذا الشــعب إلــى الأرض التى أنا معطيها لهم، أى لبنى إسرائيل. كل موضع تدوسه بطون أقدامكم لكــم أعطيته كما كلمت موسى. من البرية ولبنان هذا إلى النهر الكبير نهر الفرات : جميع أرض الحثيين وإلى البحر الكبير نحو مغرب الشمس يكون تخمكم لا يقف إنسان فــى وجهك كل أيام حياتك. كما كنت مع موسى أكون معك. لا أهملك ولا أتركــك. تشــدد وتشــجع لأنك أنت تقسم لهذا الشعب الأرض التى حلفـــت لآبائــهم أن أعطيــهم». (يشوع ١/ ١ – ٦)

استمرارية للسياسة الإسرائيلية تجاه الآخر. تغلب وقهر واستيلاء، لا يمكن أن يتحقــق إلا بالإبادة (الحيرم) والتطهير الحضارى للأمم الأخرى.

والعداء الإسرائيلى للآخر، قد استنه «يشوع» قبل أن يحدث أى صدام مع هـذا الآخر:

«وحدث لما كان يشوع عند أريحا أنه رفع عينيه ونظر وإذا برجل واقف قبالتــه وسيفه مسلول بيده. فسار يشوع إليه وقال له : هل لنا أنت أو لأعدائنـــا». (يشــوع ١٣/٥)

لم يكن ثمة صدام بعد مع أهل أريحا، لكن «يشوع» قد حدد العلاقة مع هذا الآخــر : «لنا أنت أو لأعدائنا». فالأنا الإسرائيلية فى جانب، والآخر العدو فى الجانب المقابل.

وكان تطهير المدينة من كل مظاهر الحياة والحضارة على أيدى الإسرائيليين :

«وحرّموا (أبادوا) كل ما فى المدينة من رجل وامرأة، من طفل وشــيخ، حتــى البقر والغنم والحمير بحد السيف». (يشوع ٢١/٦)

«وأحرقوا المدينة بالنار مع كل ما بها». (يشوع ٢٤/٦)

تلك كانت البداية، بداية العهد اليشوعى فى التعامل مع الآخر، وتلــك كــانت الرؤية الإسرائيلية للآخر، وهكذا كان سلوكهم ونهجهم تجاه حضارة الآخر.

ونهج الإسرائيليون نفس المنهج تجاه مدينة «عاى» :

«ودخلوا المدينة وأخـــذوها وأسرعوا وأحرقـــوا المدينـــة بالنـــــار». (يشوع ١٩/٨)

حتى عندما تفنن سكان «جبعون» فى اتقاء شر الإســرائيليين وطلبــوا منــهم العــهد والأمان، لم يتحقق ذلك إلا بعد أن توهم الإسرائيليون بعد هؤلاء «الحويين» عن بنـــى إسرائيل من جانب، واستعباد الإسرائيليين لهم من جانب آخر. (يشوع ٧/٩ – ١١)

وتوالى التطهير الحضارى للمدن والممالك الأخرى فى أرض كنعـــان علـــى

أيدى الإسرائيليين : أبيدت «مقيدة» و«لبنة» و«لخيش» و«جازر» و«عجلون» و«حبرون» و«دبير».

«فضرب يشوع كل أرض الجبل والجنوب والسهل والسفوح وكل ملوكها. لم يبق شارداً، بل حرم (أباد) كل نسمة كما أمر الرب إله إسرائيل. فضربهم يشوع من قادش برنيع إلى غزة وجميع أرض جوشن إلى جبعون. وأخذ يشوع جميع أولئك الملوك وأرضهم دفعة واحدة، لأن الرب إله إسرائيل حارب عن إسرائيل». (يشوع ١٠/٤٠ - ٤٢)

ولم يكتف الإسرائيليون بعمليات التطهير الحضارى السابقة، فقد أحرقوا «حاصور» وأبادوها، و(قرضوا العناقيين) من الجبل من حبرون ومن دبير ومن عناب. (يشوع ١١/١٠ - ٢٢)

ويقدم لنا الإصحاح الثانى عشر من سفر يشوع قائمةً مطولةً مفصلة - بالممالك التى تم تطهيرها والقضاء عليها من قبل الإسرائيليين.

ولكن : «شاخ يشوع وتقدم فى الأيام»، ومازالت هناك أرضٍ وممالك لم يمهله العمر كى يبيدها، وقد أخبره الرب - حتى يقضى يشوع نحبه مطمئناً - بأن الدائرة ستدور على من بقى من الأمم والشعوب : «كل دائرة الفلسطينيين وكل الجشوريين». (يشوع ١٣/٢)

وتسجل الإصحاحات من الرابع عشر حتى العشرين عملية (تقسيم الأراضى) التى استولى عليها الإسرائيليون من «الآخر» بعد إبادته وتدميره.

لكن، ثمة فقرات تستأهل التوقف عندها من خلال عملية التقسيم، لها دلالاتها التى تجدر الإشارة إليها :

«وأما اليبوسيون الساكنون فى أورشليم، فلم يقدر بنو يهوذا على طردهم. فسكن اليبوسيون مع بنى يهوذا فى أورشليم إلى هذا اليوم». (يشوع ١٥/ ٦٣)

«وكان لمنسى فى يساكر وفى أشير بيت شان وقراها ويبلعام وقراها وسكان دور وقراها وسكان عين دور وقراها وسكان تعنك وقراها وسكان مجدو وقراها المرتفعات الثلاث. ولم يقدر بنو منسى أن يملكوا هذه المدن، فعزم الكنعانيون على السكن فى تلك الأرض». (يشوع ١٧/ ١١ - ١٢).

تلك الحالات الاستثنائية التى عاش فيها الإسرائيليون إلى جانب سكان بعض مدن وقرى أرض كنعان لم تكن حالات «تفاعل» بين الأنا الإسرائيلية والآخر «الكنعانى»، وإنما كانت حالات «اضطرارية» نتيجة عدم القدرة على تغيير هذا الواقع.

ويبدو أنه فى وقت لاحق، عندما «تشدد بنو إسرائيل»، وبعد فترة من التعايش

مع «الآخر» الكنعانى، رأى الإسرائيليون الإبقاء على «الآخر»، لا من باب الحق الإنسانى فى البقاء، وإنما من باب الضرورات الاجتماعية التى خلقها الجوار، فلابد أن الكنعانيين، سكان البلاد الأصليين، كانوا يقومون بأدوار فى مجتمعاتهم يحتاج إليها الإسرائيليون لقلة خبرتهم بالأرض الجديدة، لذلك :

«سكن الكنعانيون فى وسط أفرايم إلى هذا اليوم وكانوا عبيداً تحت الجزية». (يشوع ١٦/٩)

«وكان لما تشدد بنو إسرائيل أنهم جعلوا الكنعانيين تحت الجزية ولم يطردوهم طرداً». (يشوع ١٧/١٣)

وليس هناك ما يدعو إلى احتمال الاندماج والتعايش بين «الأنا» الإسرائيلى و«الآخر» الكنعانى، لأن النهى الإلهى واضح وصريح :

«ولكن إذا رجعتم ولصقتم ببقية هؤلاء الشعوب، أولئك الباقين معكم وصاهرتموهم ودخلتم إليهم وهم إليكم، فاعلموا يقيناً أن الرب إلهكم لا يعود يطرد أولئك الشعوب من أمامكم فيكونوا لكم فخاً وشركاً وسوطاً على جوانبكم وشوكاً فى أعينكم حتى تبيدوا عن تلك الأرض الصالحة التى أعطاكم إياها الرب إلهكم». (يشوع ٢٣/١٢ - ١٣)

هكذا كانت بذور الخوف من التفاعل مع الآخر تأخذ طريقاً فى التجذر والنمو فى أعماق النفس الإسرائيلية، تلك البذور التى روتها أحداث التاريخ، لتجعل دائماً - مهما اختلف الزمان والمكان - الإسرائيلى يقابل الآخر، وهو ما كان يؤدى فى كثير من الأحيان لحالات من الاضطهاد للإسرائيليين، كما حدث قديماً فى مصر، ووسيطاً فى أوربا، وحديثاً على أيدى بعض الأمم والشعوب.

ويمكن بعد هذه الجولة فى سفر يشوع أن نقرر باطمئنان أن هذه الفترة من تاريخ بنى إسرائيل قد شهدت التطبيق العملى لمسألة الانتقاء والاصطفاء التى بدأت مع طوفان نوح، مروراً باختيار «ابراهيم» وانتقاء «اسحق» وإقصاء «اسماعيل»، وتفضيل «يعقوب» والتعنصر غير المبرر تجاه «عيسو» الشقيق.

هذه المرحلة الحاسمة من تاريخ إسرائيل، هى التى حددت كيفية التعامل مع «الآخر»، مهما تعدد هذا «الآخر»، وسواء أكانت هناك مبررات لتأطير صورة هذا التعامل أم لم تكن، فإن النظرة العدوانية الإسرائيلية تجاه الآخرين قد أخذت فى التمكن من أعماق الشخصية الإسرائيلية.

عصر القضاة وبدايات التعايش مع الآخر

استمر بنو إسرائيل فى سياسة التطهير الحضارى وذلك فى عصر القضاة[١٦]،

وإن لم تكن في هذه المرحلة بنفس القوة التي كانت عليها في عصر «يشوع». ويلاحظ أن هذه المرحلة قد شهدت تركيزاً إسرائيلياً تطهيرياً موجهاً إلى الكنعانيين بخاصة. فقد حارب «يهوذا» و«شمعون» الكنعانيين في بازق (قضاة ١/ ١-٧) وفي حبرون (١٠/١).

ولم تسلم مدينة أورشليم من السياسة الإسرائيلية، فقد «حارب بنو يهوذا أورشليم وأخذوها وضربوها بحد السيف وأشعلوا المدينة بالنار». (قضاة ٨/١)، لكن يبدو أن بقية من سكان أورشليم قد استطاعت الصمود في وجه الغزاة، «فسكن اليبوسيون مع بني بنيامين في أورشليم». (قضاة ٢١/١)

وتشهد بدايات عصر القضاة تغيراً ملحوظاً في العلاقات الإسرائيلية مع «الآخر» أصحاب البلاد الكنعانيين، إذ ارتضى الغزاة العدول عن سياسة التطهير الحضاري في بعض الأماكن نتيجة الدفع الحضاري القوي للغزاة، وإن استبدل الإسرائيليون - مؤقتاً - عمليات الإبادة، بسياسة الإذلال وفرض الجزية.

«لم يطرد منسى أهل بيت شان ولا قراها ولا أهل تعنك وقراها ولا سكان دور وقراها ولا سكان يبلعام وقراها ولا سكان مجدو وقراها. فعزم الكنعانيون على السكن في تلك الأرض». (١/ ٢٨)

وكذلك «زبولون لم يطرد سكان قطرون ولا سكان نهلول، فسكن الكنعانيون في وسطه وكانوا تحت الجزية». (٣٠/١)

«ولم يطرد أشير سكان عكو ولا سكان صيدون من أحلب وأكريب وحلبه وأفيق ورحوب، فسكن الأشيريون في وسط الكنعانيين سكان الأرض لأنهم لم يطردوهم». (٣٢/١)

«ونفتالي لم يطرد سكان بيت شمس ولا سكان بيت عناة، بل سكن في وسط الكنعانيين سكان الأرض. فكان سكان بيت شمس وبيت عناة تحت الجزية لهم». (٣٣/١)

«وحصر الأموريون بني دان في الجبل لأنهم لم يدعوهم ينزلون إلى الوادي، فعزم الأموريون على السكن في جبل حارس في أيلون وفي شعلبيم. وقويت يد بيت يوسف فكانوا تحت الجزية». (٣٥/١)

ويبدو أن سياسة تقسيم الأراضي التي احتلها الإسرائيليون بقيادة «يشوع»، قد أدت إلى ضعف القوة الإسرائيلية الغازية، فلم تكن درجة التطهير الحضاري بنفس القوة التي كانت عليها قبل تقسيم الأراضي على أسباط بني إسرائيل، ولم يكن بإمكان هذه الأسباط أن تفعل بسكان الأرض أكثر من التسليم بالأمر الواقع، وقبول التعايش -

ولو مؤقتاً – حتى تحين فرصة التخلص، أو إذلال «الآخر»، لذلك رأينا أنه «لما تشدد إسرائيل أنه وضع الكنعانيين تحت الجزية ولم يطردهم طرداً». (٢٨/١)

وهذه الشدة التى ألمت بإسرائيل لم تكن كافية للقضاء التام على «الآخر»، بمعنى التصفية الجسدية والمعنوية له، فاكتفى الإسرائيليون بتصفية «الآخر» معنوياً، عن طريق استعبادهم وفرض الجزية عليهم.

لكن، يبدو أن هذه السياسة المتراخية تجاه «الآخر» قد أغضبت إله بنى إسرائيل، فسارع الرب إلى تذكيرهم وعقابهم على مجرد قبول الآخر قبولاً عارضاً :

«وصعد ملاك الرب من الجلجال إلى بوكيم وقال : قد أصعدتكم من مصر، وأتيت بكم إلى الأرض التى أقسمت لآبائكم وقلت : لا أنكث عهدى معكم إلى الأبد. وأنتم : فلا تقطعوا عهداً مع سكان هذه الأرض. اهدموا مذابحهم. ولم تسمعوا لصوتى. فماذا فعلتم؟ فقلت : أيضاً لا أطردهم من أمامكم، بل يكونون لكم مضايقين...» (قضاة ٢/١-٣)

فمادام الرب قد حذرهم من «قبول الآخر» : **«لا تقطعوا عهداً مع سكان هذه الأرض»**، وهم قد خالفوا ذلك ورضوا بالسكنى معهم، فإن عقاب الرب صارم وحازم، سيسلط الرب «الآخر» على بنى إسرائيل، ليدرك هؤلاء المخالفون لتعاليم الرب بشاعة ما ارتكبوه من جرم حين ارتضوا قبول الآخر.

ويبدو أن الوجود الحضارى للكنعانيين كان قوياً إلى درجة تمكنت من جذب الغزاة الإسرائيليين إلى سكان الأرض، والتفريط فى جنب إله إسرائيل.

لقد كان الهدف الرئيس من إرسال الرب للقضاة، هو إبعاد الإسرائيليين عن قوة الجذب الحضارى الكنعانى، لذلك كان بمجرد موت القاضى، يعود الإسرائيليون إلى أحضان الحضارة الكنعانية بشركها ووثنيتها. (قضاة ٢/١٦ – ١٩)

لم يكن الإسرائيليون الخارجون من مصر لا أصحاب حضارة مميزة لهم، خاصة بهم، ولا حتى ناقلى حضارة، وقد عاشوا فى ربوع الحضارة المصرية المزدهرة عدة قرون.

ولم تكن سياسة يشوع لتسمح للإسرائيليين بالتعايش مع الآخر، ومن ثم لم تكن الفرصة مواتية للإسرائيليين للتعرف على عوامل الجذب الحضارى الكنعانى.

فلما مات «يشوع»، وانقسمت أسباط الإسرائيليين وتفرقت فى الأرض الكنعانية المحتلة، فقد الإسرائيليون عنصرين مهمين من عناصر الحفاظ على الهوية : القائد القوى، والوحدة الوطنية، فكانت النتيجة التالية :

«سكن بنو إسرائيل فى وسط الكنعانيين والحثيين والأموريين والفرزيين

والحويين واليبوسيين. واتخذوا بناتهم لأنفسهم نساء، وأعطوا بناتهم لبنيهم، وعبدوا آلهتهم». (قضاة ٣/٥ – ٦)

هكذا فعل بنو إسرائيل ما لم يكن لهم أن يفعلوه فى عهد «يعقوب» مع «حمور الحوى»، ولا فى زمن «يشوع».

لكن ثمة تبرير لاهوتى يقدمه لنا الإصحاح الثالث من سفر القضاة لهذا الانفتاح الإسرائيلى أمام الحضارة الكنعانية الزاهية آنذاك :

«فهؤلاء هم الأمم الذين تركهم الرب ليمتحن بهم إسرائيل ... أقطاب الفلسطينيين الخمسة وجميع الكنعانيين والصيدونيين والحويين سكان جبل لبنان، من جبل بعل حرمون إلى مدخل حماة، كانوا لامتحان إسرائيل بهم لكى يعلم هل يسمعون وصايا الرب التى أوصى بها آباءهم عن يد موسى». (١ – ٤)

وتشهد فترة القضاة حركات مد وجزر للتفعل الإسرائيلى مع حضارة سكان البلاد الأصليين، يَحدث المد، ويأخذ الإسرائيليون ما يروق لهم من جوانب الحضارة الكنعانية، ويبدو أنهم كانوا يأخذون الجوانب السلبية المتمثلة فى الشرك وتعدد الآلهة وإقامة النصب والمذابح، والعادات الاجتماعية السلبية، فإذا بعث الرب لهم قاضياً، كان الجزر واضحاً، وعاد الإسرائيليون إلى سياستهم تجاه «الآخر». هكذا فعل الإسرائيليون بقيادة «أبيمالك» مع مدينة «شكيم» :

«وحارب أبيمالك المدينة كل ذلك اليوم وأخذ المدينة وقتل الشعب الذى بها وهدم المدينة وزرعها ملحاً». (قضاة ٩/٤٥)

وتعبير «زرعها ملحاً» ليس إلا كناية عن تخريب المدينة[١٧]، فالنبات لا يمكن له أن ينمو فى الأرض السبخة المالحة، فكأن أبيمالك هنا لم يكتف بقتل الشعب، وهدم المدينة، وإنما إمعاناً فى خرابها وتدميرها جعل أرضها غير صالحة للزراعة، ومن ثم عدم صلاحيتها للحياة. إنه تدمير لمقومات الحضارة فى المدينة، ممثلة فى الشعب، والموارد التى تحفظ الحياة على وجه الأرض.

عصر الملكية والانفتاح الحضارى

كان عصر النبى الإسرائيلى «صموئيل» مقدمة لعصر الملكية الإسرائيلية التى بدأها «شاؤل» ثم داود ثم تلاه ابنه «سليمان».

ويلاحظ على عصر «صموئيل» تركيز الصراع الإسرائيلى تجاه العنصر الفلسطينى بالدرجة الأولى، حيث يبدأ الإصحاح الرابع من سفر صموئيل الأول بتسجيل حلقات من المعارك والحروب الإسرائيلية – الفلسطينية، التى يكن أن نستنتج منها قوة الجانب الفلسطينى وتحضره مقارنة بالجانب الإسرائيلى.

ولعل أبرز التأثيرات الحضارية الفلسطينية على بنى إسرائيل – مـــن خـــلال سفر صموئيل – كانت كما يلى :

١- عبادة الآلهة الفلسطينية كالبعليم والعشتاروت (صموئيل ٧/٣ – ٤).

٢- تغيير نظام الحكم بين القبائل الإسرائيلية والمطالبة بنظام الملكية :

«فالآن : اجعل لنا ملكاً يقضى لنا كسائر الشعوب». (صموئيل أول ٥/٨).

٣- تعلم فن صناعة السلاح[١٨]:

«كان ينزل كل إسرائيل إلى الفلسطنيين لكى يحدد لكل واحد سكته ومنجلـــه وفأسه ومعوله، عندما كلّت حدود السكك والمناجل والمثلثـــات الأســـنان والفـــؤوس ولترويس المناسيس». (صموئيل أول ٢٠/١٣ – ٢١).

ولم يتورع «شاؤل» – أول ملك إسرائيلى فى التاريخ – عـــن تطبيـــق سياســـة الأجداد فى إبادة «الآخر»، حيث استجاب «شاؤل» لأمر الرب الوارد إليه عن طريـــق النبى «صموئيل» :

«فالآن اذهب واضرب عماليق وحرموا (أبيدوا) كل ماله، ولا تعفُ عنهم، بـــل اقتـــل رجلاً وامرأة، طفلاً ورضيعاً، بقراً وغنماً، جملاً وحماراً». (صموئيل أول ٣/١٥)

لقد تميز عصر «داود» بشئ من الانفتاح تجاه الآخر، لكن هذا الانفتاح علـــى ما يبدو لم يكن نتيجة تغير فى المفاهيم الإسرائيلية تجاه الآخر، بقدر ما كـــان تكتيكـــاً تقتضيه ضرورة الملابسات والظروف.

فعندما اشتدت مطاردة الملك الإسرائيلى «شاؤل» «لداود»، لم يـــجد الأخـــير ملجأ يأويه من بطش الملك إلا عند الملك الفلسطينى «أخيش»، ملك «جت»، وبـــالفعل، منح «أخيش» مدينة «صقلع» لداود وجنوده، الذين أصبحوا «مرتزقة» يقاتلون لحســـاب الفلسطينيين، حيث بقوا فى كنف الملك الفلسطينى سنة وأربعة أشهر. (صموئيـــل أول ١/٢٧- ١١)، لم يتردد فيها «داود» فـــى القتـــال إلـــى جـــانب الفلســـطينيين ضـــد الإسرائيليين. (صموئيل أول ٦/٢٩ – ١١).

لكن فكرة إبادة «الآخر»، لم تغب عن داود وأتباعه، فلم يتوانوا لحظـــة فـــى التخلص من هذا الآخر:

«وصعد داود ورجاله وغزوا الجشوريين والجرزيين والعمالقة، لأن هـــؤلاء من قديم سكان الأرض من عند شور إلى أرض مصـــر. وضـــرب داود الأرض ولـــم يستبق رجلاً ولا امرأة وأخذ غنماً وبقراً وحميراً وجمالاً وثياباً ورجـــع وجـــاء إلـــى أخيش». (صموئيل أول ٨/٢٧-٩)

ويتملك «داود» على بنى إسرائيل فى أعقاب مقتل الملك «شاؤل» فى حربـــه

مع الفلسطينيين بعد أن مسحه بيت يهوذا ملكاً عليهم (صموئيل ثـــان ٢/٤)، ونشـــأت حرب أهلية بين بيت «شاؤل» وبيت «داود»، إلى أن استقرت الأمور للملـــك «داود»، وملك على إسرائيل أربعين سنة.

وتتضح لنا بعض مظاهر الانفتاح الداودى تجاه الآخـــر فـــى علاقـــة الملـــك «داود» بـــ«حيرام» الفينيقى ملك «صور» مع بداية تثبيت ملكه، كما تتضح أيضاً فـــى زواج «داود» من نساء أورشليم اليبوسيات اللاتى ولدن له بنون وبنات[19]، بـــل إن وريثه «سليمان»، كان من أم حثية، هى «بتشبع» زوجة «أوريا» الحثى[20].

ويبدو أن تغييراً جوهرياً قد حدث فى العلاقات الإسرائيلية الكنعانية فى زمـــن «داود»، على العكس تماماً مما كان الأمر عليه فى عصر القضاة. يقول «وليام نيـــل» فى تعليقه على الكتاب المقـــدس : «أما الآن، فقـــد تغيـــر الموقـــف، فـــإن الكنعانيين الذين كانوا ساميين على شاكلة بنى إسرائيل، والذين كانوا قد وصلـــوا قبـــل بنى إسرائيل بفترة بسيطة، لم يعد ذكرهم يأتى باعتبارهم أعداء و منافسين، فقد اندمـــج الشعبان وصار الكنعانيون وبنو إسرائيل شعباً واحداً، واكتمل الامتزاج بينهما بـــالتزاوج والتعاهد والمتاجرة، وصارت إسرائيل الشريك البارز فى الأعمـــال الماليـــة والقيـــادة العسكرية، وفى عملية الامتزاج هذه تحول كثير من العادات الكنعانيـــة إلـــى عـــادات إسرائيلية، واندمج بصفة خاصة، كثير من الديانة الكنعانية فى ديانة يهوه[21]».

وعاد «داود» إلى طبيعته الإسرائيلية، فقاتل كل «الآخرين» من حوله :

«**ضرب داود الفلسطينيين وذللهم ... وضرب الموآبييـــن ... وضـــرب داود هدد عزر بن رحوب ملك صعوبة، وضرب داود من أرام اثنين وعشرين ألف رجـــل ... وصار الآراميون لداود عبيداً ... وكان جميع الأدوميين عبيداً لداود**». (صموئيـــل ثان ٨/١- ١٤)

والأفظع من ذلك ما فعله «داود» بجميع مدن بنى عمون :

«**وحارب يوآب ربة بنى عمون وأخذ مدينـــة المملكـــة ... وأخـــرج (داود) الشعب الذى فيها ودفعهم تحت مناشير ونوارج حديد وفؤوس حديد وأمرّهم فى أتون الآجر، وهكذا صنع بجميع مدن بنى عمون، ثم رجـــع داود وجميـــع الشـــعب إلـــى أورشليم**». (صموئيل ثان ١٢/٢٦ - ٣١)

ولكن ثمة تغييراً فى السياسة الإسرائيلية تجاه «الآخر» تمثل فى الإبقاء علـــى «الآخر» مقابل استعباده واستذلاله، لذلك لم يقم داود بإبادة للفلســـطينيين والأدومييـــن والأراميين، وانما اكتفى بأن استعبدهم وجعل عليهم محافظين. (صموئيل ثان ٨/١٤).

ويبدو أن استراتيجية المرحلة قد فرضت على داود ذلك، إذ لم يكن بمقـــدور

بنى إسرائيل السيطرة على كل هذه المناطق الخاضعة، فكان لابد وأن تكـــون هنـــاك سياسة مغايرة تتمثل فى الإبقاء على أهل البلاد الخاضعة لإدارتها، مع تعيين محـــافظين من قبل «داود» لإدارة هذه البلاد(٢٢).

وهذا فى حد ذاته يعتبر تطوراً ملحوظاً فى تاريخ العلاقات الإســـرائيلية مـــع الآخر، إذ يقر الباحثون بأن «داود» قد استعان فى إقامة الإدارة الجديدة لمملكته بنماذج الحكم المتعارف عليها فى مدن كنعان القديمة والبلاد المجاورة، وذلك ما أثبتته أبحـــاث كل من «أ. آلت»، «ب. مازار»، ويمكن افتراض أن بعض كبار موظفـــى داود مثـــل الكاتب «شوشا»، والجابى هدورام، كانا من الأجانب، على نحـــو مـــا يتضـــح مـــن اسميهما(٢٣).

وبموت «داود» وتولى «سليمان» مقاليد الحكم، بدأ عصر له سمات تختلف عمـــا سبق. لقد استهل «سليمان» حكمه بتثبيت أركان ملكه فى اتجاهين اثنين :

الأول : التخلص من خصومه فى الداخل.

الثاني : الانفتاح على الآخر.

وما يهمنا هنا هـــو الاتجاه الثانى، الذى تجسد أول ما تجســـد فـــى مصـــاهرة «سليمان» فرعون ملك مصر، والزواج من ابنته واستقدامها إلى مدينة «داود». (ملوك أول ١/٣)

وهكذا اتسع ملك «سليمان» وتسلط على جميع الممالك مـــن النـــهر إلـــى أرض فلسطين وإلى تخوم مصر، (ملوك أول ٢١/٤)، ويبدو أن المقصود بالنهر هنا هو نـــهر الأردن.

بل لقد كانت «لسليمان» علاقات مع ملكة سبأ (ملـــوك أول ١/١٠-١٣)، ومـــع آخرين كثيرين، ووصل مدى هذه العلاقات إلى أبعد حد، حيث اتخذ لـــه نســـاء مـــن الأدوميات والصيدونيات والحثيات (ملوك أول ١/١١)، حتى بلغ عددهن : «سبع مئـــة من النساء السيدات، وثلاثة مئة من السرارى» (ملوك أول ٣/١١)، وكان من الطبيعـــى أن يكون لهؤلاء النسوة تأثير حضارى على «سليمان» «فأمالت نساؤه قلبه» «فذهـــب سليمان وراء عشتورت إلهة الصيدونيين وملكوم رجس العمونيين .... وهكـــذا فعـــل لجميع نسائه الغريبات اللاتى كن يوقدن ويذبحن لآلهتهن». (ملوك أول ٥/١١ - ٨)

ولما كان الدين - على نحو ما أشرنا من قبل - يمثل مركز الحضارة وثقلـــها، فإن تأثر «سليمان» واتباعه - وفقاً لروايات سفر الملوك الأول - لديانـــات «الآخـــر» يعنى أنه ارتضى التعايش مع حضارة الآخر، بل وأخذ بكل مظاهرها، وأخـــصّ هـــذه المظاهر : الدين.

وكان من أبرز التأثير الحضارى للآخر فى شخص «سليمان» ومملكة بنى إسرائيل آنذاك، بناء بيت للرب، على غرار ما نقلوه عن هياكل آلهة الأمم الأخرى، ومن هنا أرسل «حيرام» ملك «صور» كل معدات البناء، بل والقوى العاملة ذات الخبرة، إلى «سليمان»، لبناء هيكل لإله الإسرائيليين. (ملوك أول ٥)

إن تصميم هيكل «سليمان» يشبه إلى درجة كبيرة المعابد الكنعانية، مع اختلافات تحتمها طبيعة كل عقيدة وشعائرها. فالمعبد الكنعانى المكتشف فى منطقة «بيسان»، ويرجع إلى عام ١٣٠٠ ق.م يشبه فى مكوناته معبد سليمان، الذى ضم تفاصيل معمارية أخرى كانت موجودة فى معابد مصر والعراق[٢٤].

إن مشاريع «سليمان» المعمارية فى مملكته والمتمثلة فى تكوين عاصمة تضم بين أسوارها المعبد والقصر وسائر المبانى الدينية والإدارية ومساكن زوجاته، وثكنات الحرس، ومساكن غير المؤمنين بشريعة موسى من نسائه – كما فعل مع بنت فرعون (ملوك أول ٩/٢٤)، وإقامة الأسوار الفاصلة بين الأحياء والتحصينات والسلالم وخزانات المياه والأحواض والبرك[٢٥]، كل ذلك يعكس مظاهر التأثير الحضارى «للآخر » فى الإسرائيليين. لقد فقدت «الأنا» الإسرائيلية ذلك السياج المنيع الذى فرضه الرب عليهم منذ بداية تاريخهم، حيث أمرهم بعدم اتباع «الآخر» أو الاختلاط به، بل وإبادته إبادة تامة.

إن هيكل «سليمان»، أخص خصائص الديانة اليهودية – ليعكس تغلغل الحضارات الأخرى فى أعماق بنى إسرائيل، إذ يزخر بالصور الوثنية فى ظاهرها[٢٦]، كما يعكس مبالغة فى تدشين الموقع لم يألفها الإسرائيليون من قبل. تفاصيل البناء التى وردت فى عدة إصحاحات من سفر الملوك الأول (من الإصحاح السادس وحتى الثامن) لتشير إلى التشبع بحضارات «الآخر»، إذ لا يمكن لنا أن نجد فى التاريخ الإسرائيلى ما يشير إلى إلمامهم بمثل هذه التفاصيل، وهى ليست بالطبع من ابتكار الإسرائيليين الذين عاشوا طيلة تاريخهم بدوا رحل .

إن عصر «سليمان» بحق، كان عصر التفاعل الحضارى الوحيد فى تاريخ بنى إسرائيل، من لدن عهد «إبراهيم»، وحتى وقتنا الراهن[٢٧].

ولسنا هنا فى مجال تعقب التاريخ الإسرائيلى كاملاً، فهذا فى حد ذاته بحاجة إلى أسفار وأسفار – وإنما أردنا استعراض أبرز مراحل هذا التاريخ منذ بدايته وحتى أزهى عصوره، من خلال نصوص العهد القديم المقدسة.

ومع أن «سليمان» قد كسر كل الحواجز الحضارية بينه وبين «الآخر»، إلا أن الإسرائيليين من بعده لم يتبعوا خطاه ولا نهجه، فقد أدت الأحداث التى مرت بهم عبر

التاريخ من نفى وتدمير وتشريد - تعددت أسبابه ودوافعه - إلى أن يزداد الإسرائيليون تمسكاً بالأسس القديمة التى أرساها الآباء الأوائل، والتى انعكست مظاهرها فى «رفض الآخر»، بل والسعى إلى القضاء عليه وعلى مظاهر حضارته.

إن النفى البابلى لليهود فى القرن السادس قبل الميلاد قد شدد لدى غالبية يهود بابل النزوح نحو التمايز عن الآخرين واتخاذ دينهم رمزاً لهويتهم وجعل «يهوا» إلهاً قومياً لهم[٢٨]، مع أن هذا النفى قد فتح أبواباً من التأثر اللاإرادي بالبابليين والآشوريين والفرس وغيرهم من قبل الإسرائيليين، إلا أنه - فى نفس الوقت - عمّق العقدة الأزلية، الكائنة فى الشخصية الإسرائيلية، والمتمثلة فى تضخم «الأنا الإسرائيلية»، هذا التضخم الناتج -على نحو ما أسلفنا - عن عمليات الانتقاء والتصفية - معنوية وجسدية - بل ووضع سياجاً منيعاً حولها متمثلاً فى التلمود، وقضى على البقية الباقية من الأمل فى العودة إلى النهج السليمانى نحو «قبول الآخر» والتفاعل معه.

ويبدو أن ثلاثة وثلاثين عاماً - هى عمر السياسية السليمانية فى تاريخ إسرائيل - لم تفلح فى محو آثار عشرات القرون، بل لقد توارت ملامح عصر سليمان تماماً من الذاكرة الإسرائيلية التى لم تحفظ إلا نهج إسرائيل = يعقوب، الذى حملت اسمه منذ أكثر من ثلاثة آلاف سنة وحافظت عليه حتى عصرنا هذا.

الهوامش

(١) انظر مقاله المعنون بـ : «إن لم تكن الحضارة، فماذا يكون؟ نماذج من عالم ما بعد الحرب الباردة» فى: صدام الحضارات، إصدار : مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، بيروت، ١٩٩٥، ص٨٤.

(٢) صامويل هنتنجتون : «الصدام بين الحضارات»، فى : صدام الحضارات، المرجع السابق، ص ٢٠، وانظر كذلك ص ١٨.

(٣) صاموئل هنتنجتون، صدام الحضارات : إعادة صنع النظام العالمى، ترجمة طلعت الشايه، تقديم : صلاح قنصوة، سطور، القاهرة، ١٩٩٨، ص ٩٨.

(4) Bernard Lewis ,The Roots of Muslim Ragy ,The Atlantic Monthly, Vol. 266 Sept. 1990, p. 60; Time, June, 15, 1992, pp. 24 - 28.

نقلاً هن : صامويل هنتنجتون، «الصدام بين الحضارات»، فى : صدام الحضارات، مركز الدراسات الاستراتيجية، مرجع سبق ذكره، ص ٢٦.

(٥) انظر على سبيل المثال آراء بوركهارت فى : مجدى الجزيرى، الدين والدولة والحضارة عند بوركهات، دار الوفاء، الاسكندرية، ٢٠٠١.

(٦) مصطفى عبد الغنى، حضارة أم ارهاب و«المسيح اليهودى»، الأهرام القاهرية، ٢٠٠١/١٠/١٥

(٧) لا يتفق التقديم العبرى للأحداث التى وقعت فى الطوفان والحقائق التاريخية التى تدعمها الآثار المتواجدة بين ظهرانينا. فهناك آثار باقيات ترجع إلى ما قبل الطوفان، وتؤكد وجود حياة على الأرض لم تتم إبادتها على نحو ما تشير النصوص العبرية.

(٨) انظر كذلك : تكوين ١٥/١٨؛ ١٧/٧ - ٨؛ ٢٦/٢ - ٤.

(٩) انظر تفاصيل قصة خداع يعقوب وأمه لأبيه اسحق وأخيه عيسو فى : التكوين / ٢٧.

(١٠) جويس بالدوين، سلسلة تفسير الكتاب المقدس يتحدث اليوم، سفر التكوين، جـ٢، ترجمة نكلس نسيم، دار النشر الأسقفية، القاهرة، ١٩٩٨، ص ١٧٩.

(١١) المرجع السابق.

(١٢) فرنسيس دافدسن، تفسير الكتاب المقدس، دار التفير، بيروت، ط٣، ١٩٨٦، ص ١٩٧.

(١٣) صليب سوريال، دراسات فى أسفار موسى الخمسة، مكتبة التربية الكنسية الأرثوذكسية، الجيزة، ١٩٨٧، ص ١١١.

(١٤) جويس بالدوين، مرجع سبق ذكره، ص ١٨٠.

(١٥) فرنسس دافدسن، مرجع سبق ذكره، ص ١٩٧.

(١٦) يمتد عصر القضاة ليشمل القرنين الأولين أو القرون الثلاثة الأولى التى أعقبت دخولِ بنى إسرائيل إلى كنعان بقيادة يشوع بن نون بين سنة ١٢٥٠ - ١٢٠٠ ق.م تقريبا. والقاضىَ هنا ليس بالضرورة أن يكون حاكما، وإنما هو منفذ لقضاء الرب بالإنابة. انظر : فرنسس دافدسن، تفسير الكتاب المقدس، جـ١٧/٢.

(١٧) بطرس عبد الملك وآخرون، قاموس الكتاب المقدس، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٩٩، ص٩١٥.

(١٨) يبدو من نصوص العهد القديم أن الفلسطينيين كانوا متقدمين فى صناعة الأسلحة واستخدامها، انظر على سبيل المثال ملابس الفلسطينى جليات وسلاحه فى : صموئيل أول ٤/١٧ - ٧.

(١٩) انظر : صموئيل ثان ١١/٥ - ١٣.

(٢٠) قاموس الكتاب المقدس، ص ٤٨١.

(٢١) جون باجوت جلوب، اليهود واليهودية فى العصور القديمة، ترجمة وتقديم رشاد الشامى، المكتب المصرى لتوزيع المطبوعات، القاهرة، ٢٠٠١، ص ١٠٧.

(٢٢) حول التغييرات الداخلية فى مملكة داود، والتى تعكس آثار الحضارات الأخرى، انظر الأب متى المسكين، تاريخ إسرائيل، مطبعة دير القديس أنبا مقار - وادى النطرون، ١٩٩٧، ص ٨٢ - ٨٤.

(٢٣) د. أبراهام مالمات وحييم تدمور، العبرانيون وبنو إسرائيل فى العصور القديمة، ترجمة وتقديم رشاد الشامى، المكتب المصرى لتوزيع المطبوعات، القاهرة، ٢٠٠١، ص٢١٠.

(٢٤) انظر : عبد الحميد زايد، القدس الخالدة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة تاريخ المصريين (١٩٧) القاهرة، ٢٠٠٠، ص ٧٠ ومابعدها.

(٢٥) سيد فرج راشد، القدس عربية وإسلامية، د.ن، ط٢، ١٩٩٥، ص ٦٦ - ٦٧.

(٢٦) كارين أرمسترونج، القدس : مدينة واحدة، ثلاث عقائد، ترجمة فاطمة نصر ومحمد عنانى، سطور، القاهرة، ١٩٩٩، ص ٩٧.

(٢٧) للمزيد من مظاهر الانفتاح الإسرائيلى على الحضارات الأخرى. انظر : ابراهام مالمات وحيم تدمور، مرجع سبق ذكره، ص ٢١٧ - ٢١٩.

(٢٨) عزيز سباهى، أصول الصابئة ومعتقداتهم الدينية، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، ط٢، ١٩٩٩، ص ٦١.

الفصل الثالث

العولمة ؛ تاريخها ومفهومها

ترجمة وتحليل لقسم الإسكندر في أوبيس opis

محمود السعدني(*)

تمهيد

يشيع هذه الأونة ، في كل وسائل الاتصال المسموعة والمرئية والمقروءة ، استخدام لفظ " العولمة". (Globalization) ، التي نراها نحن ، دارسي التاريخ والحضارة القديمة ، فيما قبل الميلاد ، ماهى إلا رجع صدى لسياسات الإمبراطوريات العظمى في الماضي البعيد ، وبخاصة تلك التي فرضت سيادتها وجبروتها على أقوام وشعوب أخرى ذوى حضارات مختلفة ، غير تلك الأجناس التي ضمتها في الأصل حضارتها هي ، ومن ثم كانت هناك ضرورة ملحة سياسية الهدف في المقام الأول ، لجمع كل ذلك الشتات من الرعايا المختلفة الأعراف والثقافات والحضارات .

ولما كانت هناك ، كذلك محاولات مستمرة من القطب الواحد – الآن – ألا وهو الولايات المتحدة الأمريكية ، لتكريس الوضع القائم الحالي لمصالحها هي وحدها دون غيرها من القوى العالمية القائمة فعلاً على الساحة الدولية ، ولكن بدون أنياب عكس ما تفعل أمريكا دائماً ، فإن معظم سياسي العالم لا يزالون يؤكدون أن النظام العالي الجديد لم يستقر بعد ولم تتحدد ملامحه النهائية ، ولا يستطيع أحد أن يتكهن بشكله النهائي عما قريب ، وبيقين تام ... وما هي إلا أمانيهم ، يصرون عليها ويرجعون إليها ، وينتهزون الفرص جميعاً للإقرار بها ، وفرض الواقع الحالي ذي هو – بالضرورة – لصالحهم هم وحدهم (!!!) .

يذكر الأخ والزميل العزيز الدكتور ((أبو اليسر فرح)) في أحدث إنتاجه (٢٠٠٢) ، تقييماً عاماً لإنجاز ((الإسكندر الأكبر)) في الشرق القديم والعالم قائلاً : " وفى مساء اليوم العاشر من شهر يونيه عام ٣٢٣ ق.م أسلم ((الاسكندر)) الروح ، ولم يكن قد بلغ الثالثة والثلاثين من عمره ، بعد أن حكم لمدة إثنى عشر عاماً ونصف ، تعد بحق من أخصب سنوات تاريخ البشري(١)".

وهذه شهادة حق ، لأن فترة حكم (الإسكندر)) للعالم القديم برغم حداثة عمره وقصر مدة عرشه ، إلا أنها كانت الفاصلة بين أشياء كثيرة بل وغيرت – على قلتها

(*) وكيل كلية الآداب – جامعة حلوان ، أستاذ التاريخ والحضارة اليونانية – الرومانية.

وضآلتها في عمر التاريخ الإنساني – وجه الحضارة العالمية آنذاك ، بعد أن تزاوجت فعلاً – لاقولاً – أطراف الكرة الأرضية (المعمورة : oikoumene) ، فى الشرق والغرب على السواء واختلطت أنسابها و أعراقها ، وامتزجت دماؤها بمباركة ذكية من ((سيد آسيا)) وكل العالم القديم المعروف وقتئذ((الإسكندر الأكبر)) .

لقد بدأت الروح العالمية الجديدة مع الإسكندر ، وليس بعده – كما يعتقد خطأً بعض العلماء [٢] لأنه هو :

(١) أول من ملك الشرق والغرب معاً ، تحت زعامته هو وحده ((ملك آسيا)) .

(٢) أول من نفذ فعلاً ، الفكر السياسي السائد ، من قبله بقليل ، على أرض الواقع ، (بوحدة العالم و المساواة بين البشر جميعاً) لخدمة الغرض الإمبراطوري الأكبر.

(٣) أول من تجاوز حدود الأمنيات الطيبة [٣] والدوافع الأخلاقية الإنسانية في فكر ((إيسوكراتيس)) (Isokrátes) منتصف القرن ٤ ق. م – إلى واقع عملي – ذي أبعاد سياسية للمساواة بين العناصر السكانية المختلفة في إمبراطوريته الواسعة ...

هنا تكمن قيمة ((الإسكندر)) التاريخية ، في إنجازه الحضاري ، أكثر من اتساع ملكه الإمبراطوري وسيادته العسكرية ، كأكبر من مَلَك الملك ، بيده وطوع أمره طيلة حياته ، وذلك في عصره وزمانه . وهو ما أكده باحث في التاريخ الحديث يدعى (H.A. Clement) حيث قال (منذ عام) ١٩٣٦ والى الآن :

But Alexander had not merely founded an empire, he had also spread the ideas of civilization throughout it . Historians have called him 'the Great'; his 'greatness ' really lies in his work for civilization more than in his military conquests which in themselves were often cruel and short – lived [4]"

أ : الحتمية التاريخية وجدلية العلاقة بين الإنسان (Homo) والمكان(Situ)

خلق الله الإنسان ، ويعلم ما توسوس به نفسه ، فأسكنه كهفاً ، ظل مذعوراً وعاجزاً ، لا يقوى على شئ .. أخرجه جوعه إلى الفضاء من حوله ، يلتمس جود السماء ، وكرم الأرض (!!!) فاقتات مما تنبت واكتسى مما تلبس الحيوانات (!!!) .. ثم هداه الخالق إلى أن يزرع : فنزل إلى الوادي، وأقام على ضفة نهر يجرى ماؤه العذب ، فاستقرت حياته ، وبدأ نشاطه ، وأعمل ذهنه واستغل كل شئ حوله ، ولكن البعض منه – هنا وهناك – بين بعض الجماعات ، إبان بعض الفترات ، ببعض الحضارات ، لم يقنع ولم يشبع ، فوقعت الهجمات ، والاعتداءات ، وكل مظاهر الظلم

والخروجات ، تحت كثير من الدعاوى والتبريرات .. هنا يتجسد جشع الإنسان (Homo) ، وظلمة للمكان (Situ) ، وتحوله السريع من مفعول به – طيلة القرون والأزمان – إلى فاعل ، ولا توقف نزعاته توسلات بني الإنسان ، ولا صعوبات المكان ، فأصبح هو عدو نفسه : لأنه مهما طال الزمان ، وعظم السلطان ، وكثر الخلق والخلاَّن ، فإنهم جميعاً ، لا محالة ، زائلون بقدر الواحد الديان . وصدق الحق إذ يقول : " وما ظلمونا ، ولكن كانوا أنفسهم يظلمون " ومن هؤلاء كان ((الإسكندر)).. ملك ابن ملك ، خطط ودبر ، وساوم اليونان والبربر، وهزم عدوه الأكبر ، (الفرس) :فادعى الانتقام (؟!!) وتسيد كثيراً من الأقوام ، أظهر تفوقاً عند كل موقف ومقام !!!!.

عندئذ يبرز سؤال هام : وماهى مبررات الدعوة العالمية عنده ؟ وعليه نجيب بما نراه تحليلاً واقعياً لأمور يجب أن تأخذ حقها من الدراسة وأن توضع في اعتبار كل الباحثين ولولا قسوة المكان عند ((أوبيس))، وشراسة الإنسان ، ووقوع خسائر له، فوق كل توقع وبيان ، ما كان قد أعلن هذا ((الإسكندر)) ، عن خطته ، في عمل هذا القسم والإعلان : " إعلان مساواة الإنسان في كل زمان ومكان"!!! والحق أنه – سواء وقع هذا فعلاً أم لم يقع ، وكان هذا من بنات أفكار مؤرخنا وليست للإسكندر ، فإنه يعلن فكراً سياسياً عالياً ، في عبارات وألفاظ تبعث على الأمل والتفاؤل ، وتوحد ولاتفرق ، وتحدد أساليب (آليات) لضمان نجاح هذا المشروع أو الإعلان مثل :

(١)" أن تحيوا سعداءً ، جميعكم أيها الأحياء ، في سلام تام" :

أ – كشعب واحد ب – متحاب ج – من أجل التقدم المشترك

(٢)" كل المعمورة وطنكم "

(٣)" الأفضل (Oi aristoi) هم الذين سيسودون ... "

(٤)" معيار واحد فقط أساس اختيار المواطنين . إنه هو الفضيلة (è areté) ، وليست الأعراف "

(٥)" من جانبي (أي الحكام / السيد) فإنني أعتبر الكل سواء " (oloi isoi)

(٦)" أنتم جميعاً شركاء ورفقاء ، ولستم كرعايا " (métokhoi kai syntrofoi)

(٧)" تمسكوا بهذا القسم كمركز للحب : (SÝmblon agápes)

(٨)" لا تلجأوا إلى السلاح لحل خلافاتكم ، بل إلى الوسائل السلمية : (eirenká)

وهكذا تتضح معالم الإمبراطورية الفاضلة يوتوبيا الاسكندر – التي ترتكز على :

(أ) المساواة بين البشر (ب) السلام (ج) حل المشاكل سلمياً

هكذا كانت أقدم دعوة لفكر العولمة (Globalism) ، ولكن بوجهها الجميل

وأهدافها النبيلة ، في عالم تسوده الأخوة ، والمساواة ، والمصلحة المشتركة ، والحب بين بنى البشر جميعاً ، دون التحيز لأي عرف أو دين ؟!! إنها قمة السمو الأخلاقي ، والعدالة الأرضية التي لم تتحقق ؟!!! فهل ظلت فعلاً حبراً على ورق .. ولم يكتب لها البقاء ؟!! إلا تلك الصياغة لوحي الهي ألقاه الإله على لسان " سيد آسيا " ، ليحقق مصلحة مؤقتة وينهى إضراباً واعتصاماً عنيفاً بين ضباطه وجنوده يقدر عددهم وفق الروايات ، بحوالي ٩٠٠٠ فرداً من يونان وفرس وهنود !!! أم أنها كانت مجرد حيلة سياسية بارعة ، أراحت الجميع ، وجعلت الآمال تداعب رؤوسهم ، تمسح الإجهاد عن سواعدهم، وتزرع التفاؤل في القلوب !!! وتعود بشواردهم إلى كنف قائدهم ؟!!! إنه.. للأسف .. أظنها كانت الثانية ، لأن التاريخ .. ببساطة . لم يسجل لنا إلا كل مناقض لهذا الفكر وتلك الروح تماماً !!!

وفى دراسة رائعة لكوكبة من علماء [٥] التاريخ القديم في العشرينيات وحتى منتصف الأربعينيات من القرن الفائت (العشرين) ، نضع أمام الباحث والقارئ عدداً من الملاحظات على الفكر السياسي اليوناني بوجه عام ، وكلها كاشفة وهامة للغاية ، لعلها تكون عوناً لنا في تبيان الحقيقة التاريخية وراء المزاعم السياسية (؟ !!! – كما نراها نحن) ، التي وردت في نص أبيانوس ، كدعاية إنسانية مقصودة ، لتجميل الصورة القبيحة – أصلاً – لأقدم حملة منظمة من الغرب على الشرق ، واحتلاله ، واستغلاله ، واسترقاق رعاياه !!!

أولاً : إحساس اليوناني باضطراب العالم ، ومصير الإنسان كان واضحاً منذ منتصف القرن الخامس ق.م ، عند ((هيرودوت)) [٦] مثلا ، في ألفاظ مثل "tarakhe" بمعنى " عدم النظام " والفوضى .

ثانياً : لابد أن نحذر ، بل ويجب أن نفرق عند الكتاب السياسيين اليونان ، بين ما هو عالمي (universal) ، وما هو محلى (local) ومؤقت(ephemeral) حيث لوحظ أن تواجدهما قريب من بعضهما .

ثالثا : نصوص ((ثوكيديديس)) و((أفلاطون)) السياسية لا تساعد في توضيح فكرة "الحلف السياسي" (league) ، بين الدويلات اليونانية ، ولاكذلك ، فكرة " المصالح الإنسانية ككل " ، التي جاءت عندهما ، في عبارة غامضة (!!!) [٧]

رابعاً : لا يمكن الفصل التام بين ما هو للموطن وما هو للإله ، في الفكر السياسي اليوناني (إبان القرن ٥ ق.م) ، كما يتضح عبارة ((سقراط)) (المباشرة جداً ، والساخرة جداً) :

“Render unto Caesar the things which are caesar ’s and into God the

things which are God's"[8]

" أعط ما لقيصر لقيصر ، وما لله لله .، وحقاً صدق قوله ((ثوكيديديـــس))، واصفـــاً، الرجل الأثيني بأنه : " يسخر جسده فقط كأداة خارجية ، لخدمة مدينته ، ويعتبر عقلــه، وهو الأصدق لنفسه ، ضمن من يعملون لصالحها ." [٩]

خامساً: كتاب((السياسة)) (politics) ، لأرسطو ، يحتاج إلى قارئ مدرب ، وفـــاهم للحياة اليونانية حتى يتيسر له أن يعزل ما هو عالمي ، عما هو محلى وخـــاص لكـــي يتمكن من أن يخرج بنتائج حديثة [١٠] .

ويؤكد ((زيمرن)) ، فى دراسته الرائعة ، علـــى أن عصـــر أحـــلام اليوتوبيـــا (utopia)-((المدينة الفاضلة))ــ – قد انتهي ، وأنه يجب أن تكون لنـــا مشـــاركتنا – قدر المستطاع – إذا فشلنا في أن نأمل في تحويل العالم إلى مدينة ، فاضلة (يوتوبيـــا)، فلا أقل من أن نجعله قريباً منها كلما كان ذلك ممكنا لنا : (وهنا أنقل كلماته ..)

"Let us at least make it as much like utopia as we can ." [١١]

أما أستاذنا الرائع – متعه الله بالصحة والعافية – الأستاذ الدكتور ((لطفـــي عبـــد الوهاب)) فله إضافته المعاصرة ، وتقييم لمشروع ((الإسكندر الأكبر)) فـــي مـــزج حضارتي الشرق والغرب معاً ، سياسياً وثقافياً واجتماعياً . [١٢]

أما تحليل النص اليوناني الوارد (لوحة الترجمة – سطراً سطراً فلنا ملاحظاتنا اللغوية وكذلك التاريخية والحضارية .

أ – الملاحظات اللغوية ، ويمكن إيجاز بعضها ، وهى الأكثر أهميـــة فـــي نظرنـــا ، كالتالي :

١- يذكر النص كلمة " بارباروس " (Barbaros) بمعنـــى :" أجنبـــي " ، حيـــث كـــان ((هيرودوت)) يشير إلى كل أجنبي بهذه اللفظة ، ولذلك فضلنا ترجمتها بمعناها وليـــس بلفظتها المعاصر لما لهذا المضمون من مدلول آخر اليوم .

٢- النفى هنا ليس بالأداة العادية في صيغة الأمر ، أي " men" بل هي جملة منفيـــة ، في صياغتها الإخبارية، بالأداة " den" وسبقتها أداة الاستقبال (thá).

٣- الترجمة الحرفية هي " الأسلحة " (ta ópla)

٤- لا توجد في النص كلمة " وسائل" ، ولكن فقط كلمة (eirenaía) أي فـــي صيغـــة "الظروف" بمعنى "سلماً"

٥- "سأكون خصيمكم أمام الإله " هي الترجمة الحرفية للجملة الواردة .

٦- الترجمة الحرفية هي "تربيتكم ".

٧ – " المجتمع المدني " ، ولم يقل "Basileia" ، أى المملكة.

لابد أن نشير – للأمانة التاريخية واللغوية – أنه قد تعذر الحصول على النص اليوناني القديم، وتم التوصل إلى ترجمة يونانية حديثة للموضوع ذاته ، وهي التي رجعنا إليها، وكانت ضمن تذكارات رئيس الحكومة اليونانية (في البرلمان)إلى أساتذة مصر خريجي اليونان ، في زيارتهم لها في سبتمبر من العام الماضي ٢٠٠١ م !!!! إلى هذا الحد يلقى هذا القسم أهمية عند سياسي اليوم في اليونان لترويج بضاعتهم القديمة !!!!

ب- المضامين التاريخية والحضارية الواردة في النص :

بداية ، لابد أن يكون واضحاً تماماً قبل الدخول في أي تحليل تاريخي أو حضاري لمتن القسم ، الذي بين أيدينا، أو هذا العهد الذي قطعه ((الإسكندر)) على نفسه أمام ضباطه وجنوده ، على أرض إحدى معاركه في جنوبي آسيا الحالية (وفي الغالب على الأرض الأفغانية الباكستانية الحالية) ، أن نضع في اعتبارنا بعض الملابسات والظروف التي أحاطت بالموقف العام لحملة ((الإسكندر)) على الشرق القديم ، ومنها علىٰ سبيل المثال :

١- لولا تذمر الضباط والجنود في جيش((الإسكندر)) إن صدقت الراوية الأدبية في المصادر الكلاسيكية ما وجدناه مضطراً أن يقول مثل هذا الكلام ، وأن يلزم نفسه بمبادئ إنسانية راقية ، على أساس العمل والعطاء ، وليس على أساس الأعراق ، بل سيادة مبادئ الأخلاق والفضيلة على إطلاقها ، وكذلك اللجوء إلى الوسائل السلمية والحوار والمفاوضات بديلاً عن الحرب والقتال الخ .

٢- جاء الخطاب مباشراً لوضع الحلول لحالة محددة وموقف محدد ، ولم يسبقه أو يعقبه تداعيات أخرى ، مؤكدةً بشكل واسع وفى صورة سلوكيات وقرارات تنفيذية لصاحب الإمبراطورية ورجالاتها في حق الرعايا الأجانب لهذه الإمبراطورية نفسها حتى وفاة ((الإسكندر)) نفسه عام ٣٢٣ ق. م . ولم يسجل التاريخ سوى أخبار فردية (أحادية المصدر غالبا) ، في هذا الاتجاه ، تنتسب إلى شخص ((الإسكندر)) فقط ، في حالات نادرة ، ولا تخص كيان دولته !!

وهكذا كانت أفكار العولمة القديمة ، مع((الإسكندر)) ، مجرد حلول مباشرة ، علمية (بدعوى الأخوة والمساواة الإنسانية ؟!!! والحقيقة منها براء) لمشاكل الإمبراطورية التي كان من الواجب أن تتوحد لغاتها ودياناتها ، وجيوشها ،وانتماءاتها، وكذلك ثقافتها الجديدة ، وسلوكياتها الآنية (وقتئذ)، تبعاً لأولويات " سيد آسيا" ((الإسكندر)) ، ومصالحه المتغيرة .

الهوامش

(١) الشرق الأدنى في العصرين الهيلينسى والروماني (دار عين ، الطبعة الأولى) ، القاهرة ٢٠٠٢ م ، ص ٣٨ .

(٢) مثل تارن مثلاً ، الحضارة الهيلينستية (ترجمة زكى على) ، القاهرة ١٩٦٦ م ، ص ٨٩ ، وكذلك أبو اليسر فرح ، المرجع السابق ، ص ٣٩.

(٣) فالقول بحب البشر أجمعين (agape) ، وأن التعليم هو معيار التميز بين اليوناني والأجنبي ، وكل متعلم على الطريقة اليونانية هو هيليني ، ليست دعوة إنسانية خالصة ، بل ربما كانت تبريرا سياسيا للأسرة المقدونية القوية – ذات الثقافة اليونانية – لتسود المنطقة !!!!

(4) the story of the ancient world , Great Britain 1936 (Rep . 1980) , p 165

وجدير بالذكر أن هذا الكتاب ظل يطبع طيلة هذه السنوات منذ تأليفه ، وبشكل رسمي ٣١ مرة ! من دار النشر (George Harrap) في لندن .

(5) The Legacy of Greece ,(edited by R .W .Livingstone) ,Oxford,at the Clarendon Press , 1921 (Rep .1947 ,PP .321- 352 .

(6) Herodotus ,1:32 .

(7) Zimmern ,A. E.,

(8) Idid.,P.330.

(9) Ibid.

(10) Ibid P.345.

(11) Ibid . ,P.351.

(١٢) دراسات في العصر الهيلينستى (أبعاد العصر الهيلينستى: دولة البطالمة في مصر) ، دار النهضة العربية (بيروت) ١٩٧٨ ، ص ٦٨ــ٨٥ .



الباب الثانى

التقاء الحضارات في العصور الوسطى

الفصل الأول: الحوار الديني فى الأندلس.

الفصل الثانى: دور الترجمة في لقاء الشرق العربي بالغرب؛ قـــراءة فكرية لعصرين.

الفصل الثالث: عيون الأنباء فى طبقات الأطبــــاء؛ نموذجـــاً لالتقـــاء الحضارات.

الفصل الرابع: الرسوم الآدمية على الخزف الإيراني فـــي العصريـــن الصفوى والقاجارى بين الموروث المحلى والتـــأثير الصينـــي الوافد.

الفصل الخامس: حرب صليبية "دينية" أم حرب فرنجة "استعمارية".

الفصل السادس: الإسلام والغرب.



الفصل الأول

الحوار الدينى فى الأندلس

محمود على مكى(*)

مثّل الإسلام منذ ظهوره في السنوات الأولي من القرن السابع الميلادي ثورة فكرية جديدة ، تقوم علي التوحيد الخالص الذي يتوجه فيه الإنسان إلي خالقه بالعبادة "مسلماً" أمره إليه علي نحو مباشر و بغير واسطة ، هذا مع الاعتراف بالرسالتين السماويتين اللتين أنزلهما الله تعالي علي ((موسي)) و ((عيسي)) عليهما السلام،وذلك لأن الإسلام لم يأت لنقض هاتين الديانتين ، و إنما لإكمالهما و العودة بهما إلي التوحيد النقي الذي كان ملة ((إبراهيم)) عليه السلام ،بعد أن حُرِّف الكلم عن مواضعه في كتابيهما المقدسين.

وفي الوقت الذي بزغ فيه نور الإسلام في شبه الجزيرة العربية كانت تتوزع العالم من حوله دولتا الفرس الساسانيين و الروم البيزنطيين. أما الأولي فقد تعاقبت عليها مذاهب دينية تقوم علي الثنوية:الزرادشتية و المانوية و المزدكية ، وأما دولة الروم التي كانت تدين بالمسيحية فقد كانت النزاعات الدينية فيها علي أشدها بين من يقولون بالطبيعة الواحدة للمسيح عليه السلام و بين من يعتقدون بأن له طبيعتين:إلهية و بشرية.

وبين كل هذه الطوائف كان الجدل المحتدم يتحول إلي صراع دموي و اضطهاد للمخالفين علي نحو بالغ القسوة و العنف. وذلك لأن التعصب كان هو السمة الغالبة علي ذلك الجدل ، إذ إنه لم يكن يستند إلي أساس من الحجاج الرصين الهادئ، و إنما إلي فرض الرأي بالقوة الغاشمة.وأتي الإسلام فكان عليه أن يخوض معارك ، جادل فيها مخالفي دعوته من مشركين عبدة أوثان و من يهود و نصاري ، غير أنه وضع أصولاً جديدة للحوار تتمثل في قوله تعالي"ادعُ إلي سبيل ربك بالحكمة و الموعظة الحسنة"(سورة النحل، آية١٢٥)وفي قوله " ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن"(سورة العنكبوت، آية٤٦). وحينما أمر الله تعالي ((موسي)) و((هارون)) أن يذهبا إلي ((فرعون)) لكي يهدياه إلي طريق الحق ونبذ الطغيان رسم لهما ــ تعالي شأنه ــ منهجاً قويماً للحوار :" فقولا له قولاً ليناً لعله يتذكر أو يخشي" (سورة طه ، آية٤٤).وقد اتبع ((رسول الله)) ــ صلي الله عليه و سلم ــ هذا النهج القرآني في

(*) أستاذ الأدب الأندلسي .كلية الآداب - جامعة القاهرة.

حواره لمشركي مكة ، ثم لأهل الكتاب من يهود و نصاري في المدينة ، علي الرغم من مكابرة هؤلاء و أولئك و عنادهم المقيت. وفي كتاب الله تعالي نماذج كثيرة من هذا الحوار الذي يحتكم إلي العقل و مقارعة الحجة بالحجة، لاسيما وأن الدعوة إلي الإسلام قامت علي مبدأ واضح: هو أن الدخول فيه ينبغي أن ينبع من الإرادة الحرة: لا إكراه في الدين ، قد تبين الرشد من الغي"(سورة البقرة، آية١٥٦)، " فمن شاء فليؤمن و من شاء فليكفر" (سورة الكهف، آية٢٩).

وقد اتبع المسلمون سنة نبيهم الكريم في فتوحهم شرقاً و غرباً ، فلم يكرهوا أحداً علي اعتناق عقيدتهم ، وهم مع ذلك لم يقصروا في الدعوة علي نحو رفيق مسالم ، وكأن هذا النهج الجديد الذي لم تعهده شعوب البلاد المفتوحة من قبل هو الذي حمل هذه الشعوب علي الدخول في دين الله أفواجاً ، حتي إنه لم تكد تمضي سبعون سنة علي وفاة ((الرسول)) ــ عليه الصلاة و السلام ــ إلا وامتدت دولة الإسلام من وسط آسيا و شمالي الهند إلي جبال البرتات و شواطئ المحيط الأطلنطي.

وفي خلال ذلك لم ينقطع الحوار بين المسلمين ومساكينيهم من أصحاب الديانات والعقائد المخالفة. وفي ظل نمو العلوم الإسلامية و استفادة المسلمين من التراث الثقافي الأجنبي الوافد عليهم تأصلت قواعد الحوار والمناظرة ، و اضطلع علماء الكلام بالنصيب الأكبر من ذلك الحوار مع المخالفين من أهل الكتاب و المجوس و الدهريين والملاحدة في جو من الحرية الفكرية لانكاد نجد له نظيراً من قبل . وإذا كانت هذه الظاهرة قد سادت عالم الإسلام في المشرق و المغرب فإننا سنختص بالدراسة في هذا البحث ما جري من حوار ديني في بيئة واحدة هي بلاد الأندلس .

* * *

فتح المسلمون الأندلس في سنة٩٢(٧١١) . فالتقوا بشعب غالبيته من المسيحيين، تساكنهم أقلية من اليهود . ومنذ اللحظة الأولي عاملوا هذا الشعب بما تقضي به الشريعة الإسلامية من رعاية أهل الكتاب، وحفاظ علي أنفسهم وممتلكاتهم ، واحترامهم لشعائرهم . ويمثل لنا هذه المعاملة كتاب الصلح الذي عقده ((عبد العزيز بن موسي بن نصير))في سنة٩٤(٧١٣) مع ((تدمير بن غندريس)) ، وفيه ينص علي أن لهذا الأمير "عهد الله وميثاقه ... وأن له ذمة الله عز وجل وذمة ((محمد))(ص) ألا يقدَّم له و ألاَّ يؤخر لأحد من أصحابه بسوء ، وأن لا يسبون ولا يفرق بينهم و بين نسائهم و أولادهم ، و لا يقتلون و لا تحرق كنائسهم، ولا يكرهون علي دينهم ... "[1].

ومع ذلك فقد اجتهد الفاتحون في الدعوة إلي الإسلام بشكل سلمي، ولاسيما في عهد الخليفة العادل ((عمر بن عبد العزيز))(سنة٩٩ ــ١٠١/٧١٩ــ ٧٢٠) ،إذ بعث

((بالسمح بن مالك الخولاني)) والياً علي الأندلس ، و أرسل معه عشرة من التـــابعين ليفقهوا أهل إفريقية و الأندلس . ويبدو أن خمسة من هـــؤلاء التـــابعين دخلـــوا شـــبه الجزيرة و اضطلعوا هم و تلاميذهم بالدعوة إلي الإسلام فيها.[٢] ولاشك فـــي أن مـــا قاموا به من ذلك يعد أول حوار إسلامي مسيحي شهدته الأندلـــس . كذلـــك نذكـــر أن بعض ولاة الأندلس اهتموا بأمر الدعوة ، ومنهم ((عقبة بن الحجاج الســـلولي)) الـــذي ولي سنة١١٧(٧٣٥)، ويذكر عنه أنه كان يعمل علي شرح مبادئ الإسلام لأســـراه ، فأسلم علي يديه ألفان منهم.[٣]

ومنذ هذا التاريخ المبكر حتي نهاية الوجود الإسلامي ، ستكون بـــلاد الأندلـــس أخصب أقطار الإسلام وأغناها بالحوار الإسلامي المسيحي ، وهو ما سوف نتتبعه بعـد ذلك في الصفحات التالية.

علي أن الحوار في الأندلس لم يقتصر علي هذا الجانب ،فقد وجدت ألوان أخـــري منه في إطار إسلامي خالص: بين المذهب المالكي الذي ساد هذه البلاد وغـــيره مـــن المذاهب الفقهية، وبين المذهب السني وما عده الأندلسيون من الفرق المبتدعـــة مثـــل الشيعة و المعتزلة و الصوفية.

* * *

كان مذهب الإمام ((الأوزاعي))(ت١٥٧/٧٧٤) هو أول المذاهب الفقهيـــة التـــي عرفت في الأندلس، علي حين كان مذهب الإمام ((أبي حنيفـــة))(ت١٥٠/٧٦٨) هـــو الذي بدأ في الانتشار في المشرق حتى اتخذته الخلافة العباسية بمثابة المذهب الرســـمي للدولة.ولاشك في أن ذلك يرجع إلي العداوة التقليدية بين الأندلس التي دانت منذ الفتـــح ثم بعد تجديد دولة بني أمية علي يدي ((عبد الرحمن الداخل)) بالولاء لبني أمية وبيـــن العباسيين في المشرق ، فقد آثر الأندلسيون الأخذ بمذهب ((الأوزاعي)) إمام أهل الشام وتجنب المذهب السائد بين خصومهم في المشرق [٤] .

غير أن هذا المذهب أخذ في التراجع منذ أواخر القرن الثاني الهجري أمام مذهب الإمام ((مالك بن أنس)) (ت١٧٩/٧٩٥) إمام أهل المدينة . وكان ذلك أثراً لرحـــلات الحج التي كان الأندلسيون يقومون بها إلي البقاع المقدسة، و العلاقة المباشـــرة بيـــن ((مالك)) وعدد من طلاب العلم كان أبرزهم ((يحيي بن يحيي الليثـــي))(ت٢٣٤/٨٤٨) راوية كتاب ((الموطأ)) وناشره في الأندلس . وأعقب ذلك تردد كثير من الأندلســـيين الراحلين إلي المشرق علي المدينة المنورة و مصـــر ليـــأخذوا عـــن تلاميـــذ الإمـــام ((مالك))، ولاسيما المصريين من أمثال ((عبد الرحمن بن القاسم)) و((عبـــد الله بـــن وهب)) و((أشهب بن عبد العزيز))، وكانت زعامة المذهب قد تحولت إلي مصر ، منذ

أوائل القرن الثالث الهجري أصبح المذهب المالكي هو عماد الحياة الدينية في الشمال الإفريقي كله وفي الأندلس حتي نهاية دولة الإسلام في هذه البلاد ، وعلي كتاب ((الموطأ)) وشروحه التي وضعها فقهاء الأندلس و إفريقية قامت حياة مجتمعات المسلمين [٥].

وعلي الرغم من غلبة المذهب المالكي في الأندلس فقد عرف بعض طلبة العلم الأندلسيين أثناء رحلاتهم إلي المشرق مذاهب فقهية أخري منها مذهب الإمام المصري ((الليث بن سعد)) (ت١٧٥/٧٩١) و ((الشافعي)) نزيل مصر (ت٢٠٤/٨٢٠) و((داود بن علي الظاهري الإصفهاني))(ت٢٧٠/٨٨٤). أما مذهب ((الليث بن سعد)) فإنه علي الرغم من جلالة هذا الإمام لم يلبث أن اندثر في مصر نفسها ، لأن أصحابه "لم يقوموا به" علي حد تعبير ((الشافعي)) ،وإن كان قد خلف بعض الآثار في مالكيةالأندلس [٦]. وأما مذهب ((الشافعي)) فقد قدر له انتشار أكبر ، فقد أخذ به بعض كبار موظفي الدولة، و منهم منَ تولي قضاء الجماعة بقرطبة ،بل كان من بين معتنقيه أحد أبناء الخليفة الأندلسي ((عبد الرحمن الناصر)).وعلي الرغم من أن هذا المذهب لم يستطع مزاحمة المذهب المالكي فإنه قد ترك بعض الآثار الملحوظة في الفكر الفقهي الأندلسي، و منها توجيه الاهتمام إلي دراسة "أصول الفقه" ، وهو ما وضع قواعده الإمام ((الشافعي)) في كتابه" الرسالة" ، وكذلك العناية بدراسة " الخلافيات" أي الاختلافات بين المذاهب الفقهية المختلفة ، أو بتعبير آخر"الفقه المقارن".

وإلي الشافعية الأندلسية يرجع الفضل في ظهور أول شكل من أشكال الحوار مع المالكية . وهو يتمثل في كتاب للفقيه ((قاسم بن سيار القرطبي)) (ت٢٧٧/٨٩٠) بعنوان "الإيضاح في الرد علي المقلدين"، وفيه يهاجم فقهاء المالكية متهماً إياهم بالتقليد والبعد عن الاجتهاد ، ولعل هذا هو أول كتاب يتعرض لنقد المذهب الرسمي للدولة ويثير حركة للجدل الخصب، إذ سرعان ما يأتي رد الفعل عليه، فيؤلف الفقيه المالكي ((يوسف بن يحيي المغامي)) (ت٢٨٨/٩٠٠) كتاباً في عشرة أجزاء بعنوان ((الرد علي الشافعية)) . ومن آثار هذا الحوار أن ((المنصور بن أبي عامر)) كلف اثنين من فقهاء المالكية بوضع كتاب شامل في مذهبهم علي غرار كتاب ((أبي بكر بن الحداد))(ت٣٤٥/٩٥٦) رئيس فقهاء الشافعية في مصر ، وهو الكتاب الذي يحمل عنوان ((الباهر))[٧].

والمذهب الثاني الذي كان أكثر نشاطاً وأقوي معارضة لمالكية الأندلس هو المذهب الظاهري الذي أسسه ((داود بن علي الإصفهاني)) (ت٢٧٠/٨٨٣). و أهم ما يدين به هذا المذهب هو استنباط الأحكام الشرعية من الكتاب و السنة فقط وإنكار

القياس الذي عدته المذاهب الفقهية الأخري أحد الأصول الأربعة التي يقوم عليها الفكر التشريعي . وكان ((عبد الله بن القاسم بن هلال القرطبي))(ت٢٧٢/٨٨٥) قد تلمذ علي ((داود))، وكان أول من أدخل كتبه إلي الأندلس ،وهكذا تكونت نواة لمدرسة ظاهرية أندلسية، كان أبرز أعلامها في القرن الرابع ((منذر بن سعيد البلوطي))(ت٣٥٥/٩٦٦) الذي ولي قضاء الجماعة بقرطبة ، ولو أنه كان في مجالس قضائه يحكم بما يفتي به مشاوروه من المالكية . وخلال القرن الخامس تلقي هذا المذهب دفعةً قويةً بفضل ((الإمام ابن حزم القرطبي))(ت٤٥٦/١٠٦٣) الذي تحول إليه من المذهب الشافعي. وقد أدار ابن حزم حواراً مع المالكية اتسم بما عرف به هذا العالم الأندلسي من قوة العارضة وحدة اللسان ، وهو الذي تضمنه كتابه الكبير ((الإحكام في أصول الأحكام)). ثم لقي هذا المذهب انتشاراً أوسع في عصر الموحدين بفضل تشجيع السلطان ((يعقوب المنصور)) (حكم بين٥٨٠و٥٩٥/١١٨٤-١١٩٨)، وكان من أشد الناس إعجاباً بفكر ابن حزم[٨].

* * *

ولون آخر من الحوار الدائر في إطار الفكر السني ، هو الذي نشب بين الفقهاء وأهل الحديث في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري . وكان علم الحديث قد بلغ درجة عالية من النضج في المشرق منذ أوائل هذا القرن ، فقد توفر علي جمع الأحاديث النبوية عدد من العلماء ، التزموا في اختيارها بمعايير نقدية صارمة، وكان أبرز هؤلاء الإمامان ((البخاري))(ت٢٥٦/٨٧٠) و ((مسلم بن الحجاج))(٢٦١/٨٧٥)، وتلاهما مؤلفو " السنن" الأربعة : ((أبوداود السجستانى))، و((محمد بن عيسي الترمذي)) ، و ((ابن ماجة))، و((النسائي)) . وتفرغ عن علم الحديث علمان فرعيان : هما ((الجرح و التعديل)) وهو يتناول المنهج النقدي الذي ينبغي أن يتبع في نقد الحديث متنه و إسناده ، و((رجال الحديث)) الذي يعالج رواة الحديث في دراسة مستقصية لسيرهم و مكانتهم العلمية ومدي جدارتهم بالثقة في رواياتهم . وكان من أعلام هذا الفرع ((يحيي بن معين)) (ت٢٣٣/٨٤٧) و الإمام ((أحمد بن حنبل))(٢٤١/٨٥٥) .

وكان المشتغلون بالدراسات الدينية في الأندلس خلال النصف الأول من القرن الثاني بمعزل عن العناية بعلم الحديث ، إذ كان همهم منصباً علي الفقه وحده ، والفقه المالكي بوجه خاص . علي أن تردد طلبة العلم الأندلسيين الراحلين إلي المشرق جعل بعضهم يتصلون بمراكز هذه الثقافة الحديثية التي كانت مزدهرة في العراق وما يلي العراق شرقاً . وكان حاملي راية هذا الاتجاه الجديد هما ((محمد بن وضاح))

(ت٢٨٧/٩٠٠) و((بقي بن مخلد)) (ت٢٧٦/٨٨٩). وقد رحل كلاهما في نفس الوقت تقريباً و اشتركا في الأخذ عن كثير من شيوخ الحديث ، غير أن ((ابن وضاح)) كان فقيها متمسكاً بمذهبه المالكي . أما بقي الذي كان مقامه في المشرق أطول وعدد الشيوخ الذين أخذ عنهم أكثر فقد كان مجتهداً مستقل الرأي. ولهذا فإنه لم ير بأساً في أن يدخل إلي بلده مجموعة ((الشافعي)) الفقهية : كتاب ((الأم)) إلي جانب ما أدخله من كتب الحديث . علي أن بقيا لم يكن مجرد راوية لكتب أساتذته، إذ إن له مؤلفات أصيلة منها تفسيره الكبير للقرآن الكريم الذي عده ((ابن حزم)) أفضل من كل تفسير حتي زمنه ، بما في ذلك تفسير ((ابن جرير الطبري))، ومنها المسند المصنف الذي وضعه ، وعده ((ابن حزم)) أيضاً في طبقة صحيحي ((البخاري)) و ((مسلم)) .

وقد أثارت جهود ((بقي)) في نشر ما أتي به من كتب الحديث ثائرة فقهاء قرطبة، وزاد في نقمتهم عليه ما أدخله من كتب الفقه المخالفة لمذهبهم ، حتي أثاروا العامة عليه ولولا حماية الأمير ((محمد)) له وحثه علي نشر علمه لفتكوا به . وبلغ من كراهية أحد زعماء الفقهاء لمسند أبي بكر بن أبي شيبة الذي أدخله ((بقي)) أن هذا الفقيه ـ وهو ((أصبغ بن خليل))ـ كان يقول إنه كان يؤثر أن يوضع في تابوته رأس خنزير علي أن يوضع فيه ((مسند ابن أبي شيبة)). وهكذا احتدمت معركة عنيفة بين الفقهاء والمحدثين استمرت بعد ذلك بين تلاميذ ((بقي بن مخلد)) ومعارضيهم من المالكية . وقد أثمرت هذه المعركة حواراً مثرياً بين الطرفين ، حتي انتهي الأمر إلي لون من التوفيق بين دراستي الفقه و الحديث . علي أن الذي يسجل لبقي هو أن البذرة التي كان له فضل وضعها قد آتت أكلها ، فأصبحت الأندلس خلال القرن الرابع وما تلاه من قرون دار حديث ، فظهر فيها من الأئمة من أمثال ((ابن حزم)) و ((ابن عبد البر)) و أجيال متوالية بعدهما من جلة شيوخ المحدثين لا في الأندلس فحسب ، بل في العالم الإسلامي كله[٩].

ظلت الأندلس حتي نهاية دولة الإسلام فيها أكثر البلاد تمسكاً بمذهب أهل السنة ، ولهذا لم تعرف ما كان يشيع في بلاد المشرق من مذاهب وفرق تحيد عن هذا الخط السني المتشدد . أما الفرق التي مزجت الدين بالسياسة مثل الخوارج و الشيعة فإنها كانت دائماً موضع إدانة من جانب المؤسسات السياسية والدينية . صحيح أن الأندلس عرفت حركات خارجية خلال السنوات الأولى من حياتها الإسلامية، ولكنها كانت ثورات متفرقة تم القضاء عليها ، ولم يسفر عنها حوار فكري يستحق الذكر . والطريف أن الدولة الأموية في الأندلس كانت علي علاقات صداقة وتعاون مع دولتين خارجيتين في الشمال الإفريقي ، هما الدولة الرستمية في تاهرت (في المغرب

الأوسط) ، ودولة بني مدرار في سجلماسة (في جنوبي المغرب الأقصى)، غـــير أن، هذه العلاقات ظلت منحصرة في مجال السياسة ، فلما يترتب عليها أي تـــأثير فكـــري خارجي في المجتمع الأندلسي.

وأما التشيع فقد تسربت بعض أفكاره إلي الأندلس ، واتهم بها نفر من أهل العلـــم خلال القرون الأربعة الأولى من حياة الأندلس ، كما نشبت في البـــلاد ثـــورات ذات طابع شبه شيعي لم يكن من الصعب إخمادها ، علي أن الفكر السني كان ســـداً منيعـــاً يحول بين المجتمع الأندلسي وبين الفكر الشيعي. ويدل علي ذلك ما نراه لدي مؤلـــف مثل (ابن عبد ربه))(ت٣٢٨/٩٤٠) من حملة عنيفة علي الشيعة فـــي كتابـــه ((العقـــد الفريد)) ثم فيما كتبه ((ابن حزم)) (ت ٤٥٦ – ١٠٦٤) فى كتابه ((الفصل)) عن فـــرق الشيعة ، وذلك علي نحو أعنف مما رأيناه لدي ((ابن عبد ربه)). ولعل كتابات هذيـــن العالمين ــ بالإضافة إلي فتاوى بعض الفقهاء في إدانة من اتهموا بالتشيع ــ هي التـــي تمثل الحوار الوحيد مع الفكر الشيعي[١٠].

علي أن بعض الآراء الشيعية تسربت إلي الثورة الدينية التي قادها ((محمد بـــن تومرت)) مهدي الموحدين منذ أوائل القرن السادس الهجري . ومن أول هـــذه الآراء اصطناعه للقب ((المهدي)) الذي يملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً ، ومن أجل تـــأكيد هذه الفكرة اصطنع ((ابن تومرت)) لنفسه نسباً يصله ((بعلي بن أبي طالب))ــ رضي الله عنه ــ ثم قال بعصمة الإمام ، غير أن ثورة الموحدين لا تعد مع ذلك ثورة شيعية، إذ إن ابن تومرت لم يأخذ من التشيع إلا هذين المبدأين اللذين استخدمهما سلاحاً يعينـــه علي تحقيق مآربه السياسية . كذلك ((استفاد ابن تومرت)) خلال مروره بمصر مـــن التنظيم السري الذي قامت عليه الدعوة الفاطمية الإسماعيلية ، إذ طبق تنظيماً شبيهاً بـــه بطبقاته المتراتبة في إعداده لثورته علي دولة المرابطين .

أما الفكر المعتزلي فإنه لم يلق بدوره قبولاً لدي أهل الأندلس . وقد عرف طلبـــة العلم الأندلسيون ممن رحلوا إلي المشرق في أوائل القرن الثالث الهجري تيار الفكـــر المعتزلي الذي اتخذه خلفاء بني العباس مذهباً رسمياً للدولة ، كما شهدوا فتنـــة خلـــق القرآن و ما وقع فيها من محنة بعض أئمة أهل السنة ، فكان موقف فقهاء الأندلس مـــن ذلك هو الإدانة الصريحة ، و لا يكاد يعرف عن أندلسي أنه ينكـــر القـــدر أو يقـــول بالاستطاعة ــ أي حرية الإرادة ــ حتي يتهم بالزندقة ، وقد حدث ذلك بالنسبة لفقيـــهين متعاصرين أحدهما ((عبد الأعلي بن وهب)(ت٢٦١/٨٧٤)، و الآخر ((بخليل بن عبد الملك)) المعروف بخليل الغفلة الذي أدانه ((بقي بن مخلد)) [١١].

وفي أواخر القرن الثالث و أوائل الرابع نلتقي بشخصية مفكـــر أندلســـي يعـــد

ظاهرةً فريدةً في الفكر الإسلامي ، إذ كان يجمع بين التشيع و الاعتزال والتصـوف. ونعني به ((ابن مسرة القرطبي)) (ت٣١٩/٩٣١)[١٢]. وكان قد رحل إلـي المشـرق فتأثر في مصر بآراء صوفيها المعروف ذي النون المصري، ويبدو أنه أخـذ ببعـض الأفكار من علم الباطن مما كانت تنشره دعايات الشـيعة الإسـماعيلية فـي الشـمال الإفريقي،وكان مع ذلك يدين ببعض آراء المعتزلة مثل قوله بالاسـتطاعة أى حريـة الإرادة . ولم يتعرض ((ابن مسرة)) فى حياته للاضطهاد ، إذ كان ينشر آراءه فى جو من التكتم ، على أن الدولة والمؤسسة الدينية تنبهتا إلى خطر فكـره بعـد أن تكـاثر تلاميذه ومريدوه . وهنا نجد أول رد فعل رسمى متمثل فى الخطاب الصادر فى سـنة ٣٤٠(٩٥٢) عن الخليفة ((عبدالرحمن الناصر)) فى إدانة أصحاب ((ابـن مسـرة)) والتنديد ببدعتهم[١٣] وفى هذا الخطاب نقرأ عدداً من التهم الموجهـة إلـى المسـريين، وأكثرها يلحقهم بالمعتزلة ، فمنها قولهم بخلق القرآن ، والاستطاعة ، وإنكار الشـفاعة، والقدح فى الأحاديث النبوية ، وتأويل آيات الذكر الحكيم .

وإذا كان الفكر المسّرى قد أثار مثل هذا الاهتمام من جانب سلطات الدولة فـإن تأثيره فى الأوساط العلمية كان أعمق بكثير ، إذ تصدّى للرد عليه وتفنيد آرائـه عـدد كبير من رجال الفكر لا فى الأندلس فحسب ، بل كذلك فى الشـمال الإفريقـى وفـى بعض بلاد المشرق ، وبهذا يعد مذهب ((ابن مسرة)) من أكثر بواعث الحوار الدينـى. فنحن نعرف ممن ألفوا فى الرد عليه سبعة من العلماء هم : ((أبو بكـر الزبيـدى)) (ت٣٧٩/ ٩٨٩) بكتابه ((هتك ستور الملحدين)) ، وقاضى الجماعة ((محمـد بـن يبقى ابن زرب)) ، و((عبدالله بن محمد بن نصر الطليطلى)) (ت حوالـى ٤٠٠/ ١٠١٠)، و((أحمدبن خالد)) (ت٣٢٢/٩٣٤) ، و((أبو عمـر الطلمنكـى)) (٤٢٩ / ١٠٣٨) . يضاف إلى هؤلاء الأندلسيين عالم من إفريقية هو ((أبو سعيد أحمـد بـن محمد بن زياد الأعرابى)) نزيل مكة (ت ٣٤١ / ٩٥٢) [١٤] ولم تصل إلينـا كتـب هؤلاء، على أننا نجد فى ((فصل)) ((ابن حزم)) أو فى تفصيل لآراء ابـن مسـرة ولمتابعى مذهبه، مع تنفيد لهذه الآراء .

* * *

وننتقل بعد ذلك إلى أهم ألوان الحوار الدينى فى الأندلس ، وهـو الدائـر بيـن المسلمين ومخالفيهم فى الملة من النصارى واليهود ، وقد سبق أن ذكرنا أن الأندلـس تعد أخصب البيئات بهذا الحوار الدينى بحكم المعايشة التى استمرت على مدى قـرون طويلة بين المسلمين وبين أهل هاتين الملتين .

لقد ظلت جزيرة إيبريا خلال العصور الوسطى ميداناً لصراع سياسى وعسـكرى

طويل بين المسامين والمسيحيين ، غير أنها لم تخل فى الوقت نفسه من حقب طويلة تحقق خلالها تعايش بين الملتين تمثل أولا فى ((المستعربين Los Mozárabes)) وهم النصارى المعاهدون الذين عاشوا فى ظل الدولة الإسلامية إبان قوة هذه الدولة ، ثم فى ((المدّجنين Los Mudéjares)) أى المسلمين الخاضعين للدولة المسيحية ، وذلك منذ تغير ميزان القوى فى الجزيرة فأصبحت للمسيحيين الكفة الراجحة.

وكثيراً مااتخذ الصراع بين الجانبين حيناً من الحوار بين علمائهما ، وهو حوار استعان فيه كل فريق بما تهيأ له من أسلحة فكرية ، وأولها معرفة لغة الآخر والتعمق فى دراسة عقيدته ، وتعرف مقومات فكره[١٥] فنحن نرى من بين المستعربين من كانوا يجيدون العربية نظماً ونثراً ، والشهادات على ذلك أكثر من أن نعددها ، وتكفينا منها شهادة ((ألبارو القرطبى)) الذى كتب فى سنة ٢٤٠ / ٨٥٤ ينعى على إخوانه فى الدين أنهم "' نسوا حتى لغتهم اللاتينية حتى لاتكاد تجد بين الألف منهم واحداً يستطيع أن يكتب إلى صاحب له كتاباً سليماً من الخطأ ، وأما الكتابة فى لغة العرب فإنك واجد فيهم عدداً عظيماً يجيدون فنون بلاغتها ، وينظمون من الشعر العربى ماقد يفوق شعر العرب أنفسهم " [١٦] ويصدق هذه الشهادة اتخاذ الأمير ((محمد بن عبدالرحمن)) كاتباً نصرانياً له هو ((قومس بن أنتنيان)) الذى يصفه ((ابن حيان)) بأنه " كان قريع كل من ينتحل البلاغة فى عصره "[١٧] . أما معرفة المسلمين بلغة مساكنيهم من المسيحيين فهى بدورها حقيقة لانحتاج إلى أن نأتى عليها بشواهد ، غير أن الذى يهمنا فى هذا المقام ليس مجرد معرفة لغة التخاطب اليومي ، وإنما تلك المعرفة التى تسمح لكل فريق بالتعمق فى الاطلاع على عقيدة الآخر ، وإقامة حوار معه يتسم بقدر كثير أو قليل من الموضوعية ومن الحدة وعلو النبرة .

وكان من أول من كتبوا فى الدفاع عن المسيحية ومهاجمة العقيدة الإسلامية خلال القرن الثالث الهجري القس((إسبيرا إن ديو Spera in -deo)) فى كتاب اتخذ له عنوان ((Apologetico)) ((أى الدفاع عن المسيحية)) ، ولم تبق من هذا الكتاب المؤلف باللاتينية إلا مقتطفات احتفظ بها بعض تلاميذ ذلك القس ، وأهمهم ((القديس إيولوخيو San Eulogio)) و((ألبارو القرطبى Alvaro de Córdoba)) ، وكتب كلاهما أيضا فى مهاجمة الإسلام كتابات نلاحظ أنها لم تتسم بالموضوعية ، وإنما كانت لاستثارة المسيحيين ، ودفعهم إلى تحدى السلطة الإسلامية مما نتج عنه ما عرف بحركة ((الاستشهاد)) التى اندلعت فى منتصف القرن التاسع الميلادى فى أواخر أيام ((عبدالرحمن بن الحكم الأوسط)) وأوائل عهد ابنه ((محمد)) (بين سنتى ٢٣٦ و٢٤٥ / ٨٥٠ - ٨٥٩) . وقد عالجت سلطة الدولة هذه الثورة بقدر كبير من الحكمة

وضبط النفس ، فلم تلبث أن انحسرت بعد سنوات قليلة . أما ذلـــك " الحـوار" الـذى تضمنته كتابات رجال الدين الذين أشرنا إليهم فإنها كانت تدل علـــى معرفـــة ضئيلـــة بتعاليم الإسلام ومبادئه وسيرة رسوله (ص) ، هذا على الرغم من معايشتهم للمسـلمين واتصالهم الوثيق بلغتهم وثقافتهم. [١٨]

وقد أبدى المستشرق الهولندى ((راينهارت دوزى)) دهشته من أن ((إيولوخيـــو)) الذى عايش المسلمين فى قرطبة واطلع بغير شك على كتبهم وعرف ثقافتهم لم يحـاول عرض سيرة رسول الإسلام _ عليه الصلاة والسلام _ راجعاً إلى مصادر وثيقة كـانت متوافرة بين يديه ، وإنما كان مرجعه مخطوطاً مجهولاً مكتوباً باللاتينيـــة فـــى ديــر بأقصى شمالي إسبانيا ، فجاءت كتابته حافلة بالأخطاء الجسيمة والمطاعن الكاذبـــة[١٩] والغريب أن مؤلفاً حديثاً مثل ((إيسيدرو دى لاس كاخيجاس)) فـــى مناقشـــة لـــرأى دوزى يدافع عن ((إيولوخيو)) قائلاً إن هدفه الأساسي كان تجريـــح الإســـلام بكـــل وسيلة ممكنة ، حتّى يكون تأثيره أوقع فى نفوس أبناء دينه ، ولهذا فإنه لم يكن ملزمـــاً بأن يعرض الحقائق عرضاً موضوعياً مستمداً إياها من مصادر وثيقة [٢٠] وكأن العداء يبرر تزييف الحقائق والكذب الصراح واستخدام سلاح الباطل [٢١].

والواقع أننا لا نجد فى هذه الكتابات " حواراً " بمعنى الكلمة ، فـــهى لا تخـــرج عن كونها ضرباً من السباب والتجريح . وعلى كل حال فقد خمدت هذه الثـــورة مـــن الاستفزازات والتحديات ، وأعقبتها فترة طويلة تمتد إلى نحو قرن ونصف قـــرن مـــن التعايش السلمي بين المسلمين وجيرانهم من أهل الذمة ، فلم يعد هنـــاك ســـبب يدعـــو للنزاع والجدل بين أهل الملل الثلاث.

وخلال القرن الخامس الهجرى بعد انهيار دولة بنى أمية وتزايد قوة الإمـــارات المسيحية فى الشمال نجد عودةً إلى حوار أقرب إلى الموضوعية وإلى تعارف أعمق بين المفكرين المسلمين ونظرائهم من المسيحيين واليهود . وأعان علـــى ذلـــك الجـــو العلمى السائد فى عصر ملوك الطوائف ، المتسم بالحرية الدينية والفكرية . وفى ظلـــه بلغ المثقفون من النصارى واليهود درجةً عاليةً من إتقان العربيـــة والمشـــاركة فـــى علومها، كما زادت معرفة المسلمين بمختلف الملل والمذاهب التى احتك بها المسلمون. ولعل أبرز شاهد على ذلك هو الإمام

((ابن حزم الظاهرى)) (ت ٤٥٦ /١٠٦٣) الذى نـــاقش العقيدتيـــن المســـيحية واليهودية مناقشةً واسعةً فى كتابه " الفصل" [٢٢] وفى هذا الحوار الذى لايخلو من حـــدة اتسم بها جدل ((ابن حزم)) دائماً مع مناظريه يبدو التقدم الهائل الذى أحرزته الثقافـــة الأندلسية خلال القرن الأخير ، إذ هو يكشف عن معرفة عميقـــة بدقـــائق العقيدتيـــن

الكتابيتين واطلاع واسع على كتبهما المقدسة . ومن ناحية أخرى نجد مثل هذه المعرفة لدى ((اليهودى يوسف بن إسماعيل (صمويل) بن النغريلة)) قريع ابن حـــزم فـــى جدله ، وكان ((يوسف)) هذا كاتباً لبلقين بن باديس بن حبوس ولى عهد أبيـــه ملـــك غرناطة ، وكان بشهادة ((ابن بسام)) – "قد نظر فى الكتب ، وشدا شيئاً مـــن علـــم العرب " [٢٣] ، ونقل عنه ادعاءه القدرة على نظم القرآن شعراً وموشحات [٢٤] ومـــع ما فى هذا الادعاء من تبجح وتهويل فإنه يدل على أنه كان يتسلح بثقافة عربية متينة .

وإلى هذا العصر نفسه يرجع حوار آخر إسلامى مسيحى يتمثل فى الرسالة التـــى وجهها ((راهب إفرنسة)) إلى ملك سرقطة على عهد الطوائف ((المقتدر أحمد بـــن هود)) يدعوه إلى اعتناق المسيحية ، والرد على هذه الرسالة بقلم الفقيه الذى اشـــتهرت مناظرته ((لابن حزم)) ، وهو ((أبو الوليد سليمان بن خلف الباجى))(ت سنة ٤٧٤ / ١٠٨١). وبالإضافة إلى ما يكشف عنه رد ((الباجى)) من عميق المعرفـــة بـــالعقيدة المسيحية فإننا نلاحظ أيضاً كيف أصبح أسلوب رسالة الراهـــب الفرنســـى وجـــواب ((الباجى)) يميل كلاهما إلى الهدوء والاعتدال. [٢٥]

ويظهر أن الحوار الإسلامى المسيحى تزايد فى الأندلس منذ استيلاء ملك قشـــتالة ((ألفونسو السادس)) على طليطلة فى سنة ٤٧٨ (١٠٨٥) ، فد كان معظـــم ســـاكنى العاصمة القوطية القديمة من المسلمين ، وكان الملك القشتالى يتبـــاهى بأنـــه " ملـــك الملتين " وقد بدأت منذ فتح المدينة وتحويل مساجدها إلى كنائس محاولات رجال الديـــن المسيحيين لحمل مسلمى المدينة على اعتناق المسيحية ، ونتصور أنه كان مـــن بيـــن هؤلاء من يجيدون العربية ، فقد كانت هذه اللغة راسخة الجـــذور بيـــن المســـتعربين النصارى ، وفى طليطلة بدأت أولى حركات الترجمة الكبرى التـــى تـــم فيـــها نقـــل المعارف العربية إلى اللاتينية ، وقامت بهذا الجهد الكبير "مدرسة مترجمى طليطلـــة " برعاية كبير أساقفة المدينة ((دون برناردو))ومن الواضح أن أولئك المستعربين مـــن رجال الكنيسة كانوا يعرفون الكثير عن الإسلام وتعاليمه .

فخلال القرن السادس الهجرى نرى كيف وجه أساقفة طليطلة كتابـــاً إلـــى أحـــد علماء المسلمين وفقائهم فى نقد الإسلام وبيان فضل المسيحية . وقـــام بتحريـــر هـــذا الكتاب مستعرب يدعى ((عبدالرحمن بن غصن)) أما الفقيه الذى انتدب للـــرد علـــى هذا الكتاب فهو ((أبو مراون عبد الملك بن مسره بن عُزَير اليحصبـــى القرطبـــى)) وكان تلميذاً ذا حظوة لدى الفقيه قاضى الجماعة ((أبى الوليد محمد بن رشد (الجد)) ، وكان ((ابن مسره)) ممن جمعوا بين الفقه والحديث وسعة الاطلاع علـــى الأديـــان والنِّحل ، وكانت وفاته سنة ٥٥٢ (١١٥٧) [٢٦] وعنوان رسالة ابن مســـرة ((مـــيزان

الصدق ، المفرق بين أهل الباطل والحق)) ، وكانت من مرويات تلميذه ((أبـي بكـر ابن خير الإشبيلى)) [٢٧] وقد اطلع عليها ((ابن الأبار القضـاعى البلنسـى))ونقـل تفريظا شعريا لها نظمه تلميذ آخر لابن مسره هو ((مفرج بن محمـد بـن عصـام الأشبونى)) يبدأ بقوله :

عقيدة إيمان حدتها كرامة   تجلى ظلام الشرك منا بكوكب [٢٨]

ولم تصل إلينا رسالة أساقفة طليطلة التى وجهوها إلى قرطبة، غـير أن فقـرات منها نقلت فى كتاب ((الإعلام بما فى دين النصارى من الفساد والأوهام)) المنسـوب لفقيه يدعى ((القرطبى)). وقد وصف لنا صاحب هذا الكتاب تلك الرسالة ، فقال إنـها كتبت فى بطاقة صغيرة عدد أسطرها نحو ثلاثين ، وهو يسجل فى هذه الأسطر القليلـة تسعة وعشرين موضوعاً فيه لحن وتصحيف، كما ينقل لنـا فقـرات مـن رد ((ابـن مسرة)).[٢٩]

ومن الواضح أن طليطلة أصبحت مركزاً لنشاط تبشيري كبير كان يـهدف إلـى تنصير المسلمين عن طريق الحوار ، وهو مادفع بالعلماء الأندلسيين إلى اتخاذ مواقـف دفاعية وهجومية فى الوقت نفسه . ولم تكن رسالة ((ابن مسره)) هى الوحيدة التـى كتبها فقيه أندلسى دفاعاً عن الإسلام ، وإنما شاركه فى ذلك عالم آخر معـاصر هـو ((أبو جعفر أحمد بن عبد الصمد بن أبى عبيدة الخزرجى)) (عاش بيـن ٥١٩ و٥٨٢/ ١١٢٥ – ١١٨٧) . وكان قد أسر سنة ٥٤٠ (١١٤٥) وحمل إلى طليطلة حيث ظـل سنتين فى الأسر ورحل إلى المغرب ، فلازم تدريس الفقه والحديث فى جامع القرويين بفاس حتى وفاته . وألف فى المغرب كتباً أخرى فى ميدان الجدل مع المسيحيين كمـا يبدوو من عناوينها ، ومنها كتاب((مقام المدرك فى إفحام المشرك)) [٣٠]. وقد نجا هـذا الكتاب من عدوان الزمن ، إذ احتفظت خزائن الكتب فى تونس وإستامبول بعدة نسـخ مخطوطة منه . وكان أول من استفاد منه ونشر منه نصوصـاً تـدل علـى أهميتـه المستشرق الإسباني ((فرناندو دى لاجرانخا)) فى دراسـة لـه بعنـوان ((بعـض الكرامات المسيحية الإسبانية فى كتاب جدلى إسلامى)). [٣١]

وقد أتى تأليف ابن أبى عبيدة لكتابه فى مرحلة بالغة الأهمية من مراحل العلاقات بين الإسلام والمسيحية ، فقبل أسره بسـنتين (فـى ٥٣٨/ ١١٤٣) كـان ((روبـرت كيتون)) Roberr Keytonوقد فرغ من أول ترجمة لاتينية كاملة للقرآن الكريم قام بـها بتكليف من ((بيتر الجليل)) Peter the Venerable[٣٢].وتُعَـدُ هـذه السـنوات مـن منتصف القرن السادس الهجرى هى التى شهدت نشاط مدرسة التراجمة بطليطلة فـى نقل الكتب العربية ، وفى الوقت نفسه ضراوة الحروب الصليبية فى المشرق .

ولم يحُل الصراع السياسي والعسكري الدائر فى الأندلس دون انتقال العلماء بيـــن المدن الإسلامية والمسيحية بهدف مزيد من التعارف وتبادل الآراء وعقد المنــــاظرات. ومن أجلى الأمثلة على ذلك مانجده فى ترجمة عالم غرناطى هو ((عبدالله بن ســـــهل الضرير)) المنبوز بـــ "بالوجه نافخ " ،الذى يذكر عنه أنه كان من المشتغلين بـــالعلوم الدينية واللغوية ، فقد كان متبحراً فى القراءات القرآنية والحديث النبوى ، وأضاف إلى ذلك معرفة واسعة بالطب والرياضيات . يقول عنه ((ابن الخطيب)) : " ثم شهر بعلـم المنطق والعلوم الرياضية وسائر العلوم القديمة ، وعظم بسببها ، وامتد صيتـــه مـــن أجلها ، وأجمع المسلمون واليهود والنصارى أنه ليس فى زمانه مثله ولا فى كثير ممن تقدمه ، وبين هذه الملل الثلاث من التحاسد ماعرف . وكانت النصارى تقصـــده مـــن طليطلة تتعلم منه أيام كان ببياسة (Baeza) ، وله مع قسيسيهم مجالس فى التناظر حاز فيها قصب السبق " وكانت وفاة هذا العالم الموسوعى بمرسية فى ٥٧٦ /١١٨١ .(٣٣)

ومع اشتداد الزحف المسيحى على مابقى بأيدى المسلمين من أرض الأندلس بعـــد موقعة العقاب فى سنة ٦٠٩ (١٢١٢) وسقوط الحواضر الإسلامية الكبرى فى أيـــدى ملوك قشتالة وأرغون خلال النصف الأول من القرن السابع تزداد حركة الحوار بيـــن الديانتين ، فقد كانت سلطات الكنيسة حريصة على بذل كل جهد ممكن لتنصير الشـــعب المسلم الذى أصبح يطلق عليه اسم " المدجنين Mudéjares" على حين كان المســـلمون متشبثين بعقيدتهم ، وكان فقهاؤهم وعلماؤهم يواصلون عملهم فى التصدى لمحـــاولات التنصير بألسنتهم وأقلامهم .

وقد رأينا فى ترجمة ((عبدالله ابن سهل)) الذى كان قساوسة طليطلة يتوجـــهون لمناظرته أنه عاش السنوات الأخيرة من عمره فى مدينة مرسية Murcia .ولعل هـــذا كان مؤشراً مبكراً يمهد للدور الكبير الذى قدر لهذه المدينة أن تضطلع به فـــى مجـــال تبادل الأفكار بين المسلمين والمسيحيين خلال القرن السابع .

على أنه قبل أن نمضى فى الحديث عن مرسية بصفتها من أهم مراكز الحـــوار الإسلامى المسيحى ، نرى أن نتوقف قليلاً عند كتاب يرجع إلى هذه الفـــترة نفســـها ، لأنه يعد من أهم معالم الحوار الإسلامى المسيحى ، ونعنى به كتاب((الإعلام بما فـــى دين النصارى من الفساد والأوهام)) ، وهو كتاب لانكاد نعرف عن مؤلفه شيئاً ســـوى أنه منسوب لقرطبة وأنه فرغ من تأليفه فى قلعة الكرك فى بلاد الشام . ولايُسَوِّغ لنـــا إدراجه فى هذا البحث إلانسبته القرطبية التى تدل على كونه أندلسياً أو أندلسى الأصـــل ممن هاجر إلى المشرق .هذا على أن الواضح من مادة الكتـــــاب أن ثقافـــة المؤلـــف أندلسية ، فهو رد على كتاب أحد رجال الدين المسيحيين من طليطلة بعث به إلى مدينة

قرطبة ، وعنوان هذا الكتاب ((تثليث الوحدانية)) ويلفت النظر أن صاحب ((الإعلام)) حينما ذكر طليطلة أتبعها بدعاء " أعادها الله " على حين دعا لقرطبة بعبارة "حرسها الله" ، ممايفهم من أن هذه الحاضرة كانت لاتزال فى أيدى المسلمين، إذ لم يستول عليها ملك قشتالة إلا فى سنة ٦٣٣ (١٢٣٦) . ولعله خرج من بلده حول هذا التاريخ وامتدت به الحياة حتى سنة ٦٨٤ التى فرغ فيها من الكتاب . وعلى كل حال فإن الكتاب يثير كثيراً من المشكلات التى تستحق الدراسة .

ويشتمل ((الإعلام)) على مقدمة وأربعة أبواب : فى الكلام على الأقانيم الثلاثة فى الديانة المسيحية وهى الآب والابن والروح القدس ، ثم فى قضية الاتحاد والحلول التى يقوم عليها اللاهوت المسيحي، والباب الثالث فى الكلام على النبوات وإثبات نبوة محمد عليه الصلاة والسلام ، والرابع فى جمل من فروع أحكام النصارى . ويتبين قارئ الكتاب أن المؤلف واسع الاطلاع على الفكر الدينى المسيحى ، ومتعمق فى فهم العهدين القديم (التوراة) والجديد (الأناجيل الأربعة) ، كما يحيط بكتابات آباء الكنيسة، وعلى رأسهم الأسقف الأعظم ((أغشتين)) (القديس أوغسطين San Agustin الذى عاش بين سنتى ٣٥٤ و٤٣٠ للميلاد) وهو الذى يعد واضع أسس اللاهوت المسيحى ، كما يشير إلى مؤلفين مسيحيين آخرين، ومنهم ((حفص بن ألبر)) الذى كان " قاضى العجم " (أى المستعربين) فى طليطلة وهو سليل آخر ملوك القوط . وإلى جانب هذه المعرفة العميقة بكتب اليهود والنصارى المقدسة يبدو لنا مؤلف ((الإعلام)) متبحراً فى علوم الإسلام ، آخذاً بحظ وافر من علم الكلام ، متمكناً من أساليب الجدل والمناظرة . وبالجملة فإننا نعد هذا الكتاب الضخم (أكثر من أربعمائة صفحة) هو أوسع ما ألفه أندلسى فى ميدان الحوار الإسلامى المسيحى . وقد سبق أن أشرنا إلى إحاطته بما سبق من جهود فى هذا الميدان ، وأهمها رسالة ((عبدالرحمن بن غصن)) التى كان أساقفة طليطلة وجهوها إلي ((أبى مراون ابن مسرة)) (٣٤).

ونعود إلى مدينة مرسية ، وكانت هى وبلنسية كبرى حواضر شرقى الأندلس. وقد كان لها وضع متميز فى منتصف القرن السابع الهجرى ،إذا احتفظت بلون من الاستقلال أو الحكم الذاتى بعد سقوط معظم الحواضر الأندلسية من حولها ، وذلك لأنهم "سالموا النصارى بمال معلوم" - على حد قول المؤرخ ((ابن عذارى))(٣٥) -، غير أنهم اضطروا إزاء الضغط المسيحى عليها للتسليم فى سنة ٦٦٤ (١٢٦٦) لملك قشتالة ((ألفونسو العاشر)) الملقب بالحكيم Alfonso , el Sabio الذى امتد حكمه بين سنتى ٦٥٠ و ٦٨٣ (١٢٥٢ - ١٢٨٤) . وكان ((ألفونسو)) قد نشأ فى بيئة

متشبعة بالثقافة العربية منذ أن كان ولياً لعهد أبيه ((فرنلنـــد)) (فرنـــاندو الثـــالث). وحينما استولى على مرسية أنشأ فيها معهداً يضم علماء من الملل الثـــلاث : مســـلمين ومسيحيين ويهوداً ، وقام هذا المعهد برعاية المالك القشتالى بترجمة عدد كبـــير مـــن الكتب العربية فى مختلف فروع العلوم ، وعهد بإدارة هذا المعهد لعالم مسلم هو ((أبو بكر محمد بن أحمد المرسى المعروف بالرقوطى)) (نسبة إلى بلدة رقوط Ricoteمـــن أعمال مرسية). ويقول ((ابن الخطيب)) فى ترجمة هذا العالم :" كـــان طرفـــة فـــى المعرفة بالفنون القديمة : المنطق والهندسة والعدد والموسيقى والطب ، فيلسوفاً مـــاهراً ، آية فى المعرفة بالألسن ، يقرئ الأمم بألسنتها.... عرف طاغية الروم حقه لما تغلب على مرسية ، فبنى له مدرسة يقرئ فيها المسلمين والنصارى واليـــهود ، ولـــم يـــزل معظماً عنده " [٣٦] ولم يؤثر عن هذا العالم الفذ أنه اشترك فى الجدل الدينى ، غـــير أن ابن الخطيب يروى عنه نادرة تكشف عن روح الفكاهة عنده ، وذلك فـــى حديـــث دار بينه وبين الملك المسيحى الذى كان معجباً به أشد الإعجاب ، فقد عـــرض عليـــه أن يعتنق المسيحية ووعده لقاء ذلك أن يحظيه ويتخذه وزيراً له ، فكان جوابـــه " أنـــا الآن أعبد واحداً وقد عجزت عما يجب له ، فكيف حالى لو كنت أعبد ثلاثة ؟ ".

وقد تأثلت شهرة مرسية بصفتها بيئةً علميةً ذات طابع عالمى بحكم جمعها بيـــن الثقافات والديانات على اختلافها . وهذا هو ما حمل ((فريدريك الثانى)) ملك صقليـــة النورماندى (حكم بين سنتى ٥٩٠و٦٤٨ / ١١٩٤ – ١٢٥٠) على أن يبعث إليها بعدد من الأسئلة الكلامية والفلسفية التى يختلف فيها الإسلام مع المسيحية ، وهذه هى التـــى تعرف بـــ " بالمسائل الصقلية " فانتدب للإجابة عنها ذباً عن شـــريعة الإســـلام عـــالم مُرسٌى ولد فى بلدة رقوط ، هو ((عبدالحق بن إبراهيم)) المعروف بابن سبعين (٦١٤ – ٦٦٦ / ١٢١٧ – ١٢٧١)[٣٧]. وكان ((ابن سبعين)) قد تلقى ثقافته الأولى فى بلـــده مرسية ،وهى ثقافة كانت واسعة تضم إلى العلوم الإسلامية معرفة عميقـــة بالمســـيحية واليهودية وآراء طوائفهما المختلفة ، كما تكشـــف عـــن معرفـــة راســـخة بالفلســـفة والرياضيات والفلك والطب وعلوم الطبائع .[٣٨]

ويذكر ابن الأبار فى ترجمة ((لمحمد بن أحلى اللورقى)) (ت ٦٤٥ / ١٢٤٧) وكان متأمراً ببلدة لورقة Lorca (من أعمال مرسية) أنه كان عالماً يجتمع إليه فى علم الكلام ويؤخذ عنه ، وله تآليف فيه . وحينما أمكن أهل مرسية منها الروم أبـــدى ابـــن أحلى مخالفته لهم " وجعل يجادلهم [يعنى المسيحيين]بلسانه، ويجـــالدهم بســـنانه"[٣٩]. كذلك يذكر ((ابن الخطيب)) فى ترجمة ((محمد بن محمد بن لب الكنانى المـــالقى)) (من رجال القرن السابع) أنه كان معتنيا بالعلوم القديمة من الرياضيات والطبيعيـــات

والإلهيات مطلعاً بمذاهب القدماء " وكان له أرب فى التطواف وخصوصاً بأرض النصارى ، يتكلم مع الأساقفة فى الدين فيظهر عليهم " [٤٠].

ونستشف من كثير من تراجم العلماء خلال القرن السابع الهجرى أن هذه المناظرات بين الجانبين الإسلامى والمسيحى كانت واسعة الانتشار ، وأنها كانت تحظى بتشجيع من الأمراء والحكام . فقد احتفظ لنا ((ابن الخطيب)) برسالة طريفة كتبها أحد علماء مرسية وهو ((محمد بن عبدالله بن داود الفافقى)) (ت بتلسمان سنة ٦٨٦ / ١٢٨٧) إلى صديقين له بمرسية يصف فيها قدومه على إشبيلية بعد وقوعها فى أيدى المسيحيين فى سنة ٦٤٦ (١٢٤٨) ، وكان ذلك بدعوة من قبل ((ألفونسو)) الذى كان ولى عهد أبيه آنذاك ، ويشيد بحفاوة الأمير المسيحى به: "وصلنا إشبيلية ... خامس ربيع آخر (فى تاريخ يقع بين سنتى ٦٤٦ و ٦٥٠)... ولقينا الإفانت [وهى لفظة إسبانية Infante ومعناها ولى العهد]على ميلين ، وفزنا بما ظهر من بشره واعتنائه بقرار الخاطر ، وقرة العين "[٤١] ونستنتج من هذا النص مدى الحفاوة التى كان ((ألفونسو)) (الحكيم) يستقبل بها من كان يدعوهم من علماء المسلمين لكى يشتركوا فى المناظرات التى كان يعقدها بينهم وبين أقرانهم من علماء المسيحية .

فى مثل هذة البيئة الأندلسية التى حفلت بالمساجلات والجدل لم يكن من الغريب أن نجد من علماء المسلمين من يتقنون لغة جيرانهم المسيحيين ، ومن هؤلاء من يعرفون العربية معرفة تعمق فى أساليبها البلاغية واطلاع على أدبها شعراً ونثراً ، وهو مانرى عليه دليلاً جلياً فى نص طريف احتفظ لنابه الفقيه ((أحمد بن يحى الونشريسي)) (ت ٩١٤ / ١٥٠٨) فى موسوعته الفقهية ((المعيار المعرب))[٤٢]. والنص منقول عن كتاب لأديب من مرسية عنوانه ((الرسائل والوسائل)) . أما هذا الأديب فهو ((أبو على الحسين بن رشيق)) الذى وصفه ابن الخطيب بأنه " مرسُى الأصيل ، سبتى الاستيطان "[٤٣] ، ثم يقول عنه إنه "كان نسيج وحده وفريد دهره إتقاناً ومعرفة ومشاركة فى كثير من الفنون اللسانية والتعاليمية ، متجراً فى التاريخ، ريَّان من الأدب ، شاعراً مفلقاً ، عجيب الاستنباط ، قادراً على الاختراع والأوضاع ".

وكان مولد ((ابن رشيق)) فى مرسية سنة ٦٢٨(١٢٣١) وقضى فيها صباه، ثم هاجر منها فى مطلع شبابه وتنقل بين مدن الأندلس والمغرب مشتغلاً بالكتابة للأمراء حتى استقر فى مدينة سبتة ، ووافاه الموت فى تازة بالمغرب سنة ٦٩٦ (١٢٩٦).[٤٤]

ويروى لنا نص ابن رشيق المذكور خبر مناظرة جرت بينه وهو لايزال فى مقتبل شبابه وبين قس مسيحى فى مرسية " أيام محنة أهلها بالدَّجن " ، أى فى نحو سنة ٦٤٣ (١٢٤٥) . ويصف لنا هذا القس فيقول إنه ينتمى إلى جماعة من الرهبان

"شأنهم الانقطاع فى العبادة بزعمهم ونظر العلوم مشرئبون للنظر فى علوم المسلمين وترجمتها بلسانهم برسم النقد ... ولهم حرص على مناظرة المسلمين وقصد ذميم فى استمالة الضعفاء"، كما يذكر أنه كان فصيح اللسان بالعربية معتدلاً فى المناظرة ، حافظاً للقرآن الكريم ، واسع الاطلاع على الأدب العربى ، متأدباً فى الحديث عن رسول الله (صلى الله علية وسلم).

وكان موضوع المناظرة هو إعجاز القرآن . وكان موقف الراهب المسيحى فى هذه المسألة أن القرآن تحدى العرب بأن يأتوا بآية من مثله فى بيانه وبلاغته وأن المسلمين مجمعون على عجز العرب عن معارضة القرآن ، ثم يطرح الراهب هذا الإشكال ، وهو أن الأديب العربى ((الحريرى)) أورد فى إحدى مقاماته (المقامة السادسة والأربعين) بيتين مشتبهى الطرفين تحدى بهما أدباء العربية بأن يأتوا بمثيل لهما . والبيتان هما :

سم سمة تحسن آثارها	واشكر لمن أعطى ولو سمسة
والمكر مهما اسطعت لاتأته	لتقتنى السؤدد والمكرمة[٤٥]

ثم يقول الراهب إن نبوءة الحريرى قد صدقت " فلم يأت أحده لهما بثالث فى عصره ولابعد عصره ، على كثرة درس الناس لها [أى للمقامات] وتداولها فى مجالس المذاكرة ". والنتيجة التى ينتهى إليها الراهب هى أنه مادام قد ثبت عجز أدباء العربية عن الإتيان بمثل بيتيه فإن ذلك يجعلهما والقرآن سواءً . وبهذا ينتفى إعجاز القرآن بزعمه.

وحاول ((ابن رشيق)) أن يقنع مساجله بإعجاز القرآن بأدلة عقلية وبراهين أصولية ، غير أنه رآه مصراً على رأيه ، فلم يكن أمامه إلا أن يحارب غريمه بنفس سلاحه ، فكدَّ قريحته " كأنما ألقمه حجراً " ، إذ يقول :" ورأيت فيه من الانكسار لذلك مالم أره عند سماع الحجج العقلية والمآخذ الأصولية ".

والذى نأخذه من خبر هذه المناظرة أن كان من بين هؤلاء المبشرين المسيحيين من عملوا على درس علوم الإسلام والأدب العربى ، متخذين من هذه المعرفة سلاحاً يستعينون به فى مهمتهم .

* * *

ويسوقنا ذلك إلى الحديث عن نشاط المبشرين ممَّن واصلوا جهود هذا الراهب صاحب المناظرة التى أشرنا إليها ومدى نجاح تلك الجهود . وأول ما يستوقف نظرنا فى ذلك شهادة واحد من كبار رجالهم هو القس((بدرو مارين))Pedro Marin الذى يقول " إنه مما يحزُّ فى النفس ارتداد بعض المسيحيين عن ديانتهم واعتناقهم

الإسلام"،[٤٦] مما يدل على أن جهود أولئك المبشرين قد تأتى أحياناً بنتائج عكسية كما سوف نرى. وقد كان من أبرز هؤلاء فى القرن السابع الهجرى أسقف مدينة جيان ((بدور باسكوال)) San Pedro Pascual (٦٢٤ – ٦٩٩ / ١٢٢٧ – ١٣٠٠)وكان قد أسره المسلمون ، فقضى ثلاث سنوات أسيراً فى غرناطة كان خلالها يكثر من مناظرة علماء المسلمين ، ومن أجل ذلك ألف رسالة بعنوان " حرية الإرادة فى الرد على الجبرية المسلمين" [٤٧]

ومن هؤلاء خلال القرن السابع أيضاً ((رامون مارتى)) Ramón Marti(٦٢٧ – ٦٨٥؟ / ١٢٣٠– ١٢٨٦) ، وهو راهب قطلانى ينتمى إلى رهبانية الدومينيكان ، ويشهد بإجادته للغة العربية تأليفه لأول معجم كبير لاتينى عربى [٤٨] . ومن بين مؤلفاته اللاتينية كتابه ((خنجر الإيمان Pugio Fidei)) ، وفيه يهاجم فلاسفة الإسلام ، ولاسيما ((الفارابى)) و ((ابن سينا)) ، ومع ذلك فهو فى تفنيده لآراء الطبيعيين ومنكرى وجود الهة تعالى يستند إلى حجج ((الغزالي)) و ((ابن رشد)) . [٤٩]

ولعل أنشط هؤلاء المبشرين وأكثرهم جهوداً الراهب الميورقى ((رامون لول)) Ramón Lull(٦٣١ – ٧١٥ / ١٢٣٥ – ١٣١٥) ، وكان من أشدهم حماسة لمشروعه فى محاربة المسلمين بيده ولسانه . ومن أجل ذلك عنى بتعلم لغة العرب والتعمق فى معرفة الثقافة الإسلامية .ومن أجل ذلك أقنع ملك أرغون خايمى الثانى بإنشاء معهد للغات الشرقية فى ميرامار بجزيرة ميورقة (فى سنة ١٢٧٥) . ثم قام برحلة للشرق زار فيها بلاد الشام وفلسطين ومصر والحبشة . وعاد إلى أوربا حيث قام بالتدريس فى مدينة مونبلييه الفرنسية ، وحصل من البابا أونوريو الرابع على إذن بإنشاء معهد آخر للغات الشرقية فى روما ، وقام بالتدريس فى جامعة باريس لمدة سنتين ، وكان دائم الدعوة إلى شن حروب صليبية على المسلمين . وقادته حماسته التبشيرية إلى الاضطلاع برحلة أخرى مر فيها بتونس حيث جمعته بعلماء المسلمين مجالس مناظرة ، ثم زار قبرص وأرمينية ورودس ومالطة ، وتكرر تردده بين أوربا والشمال الإفريقى ، ودعته جامعة باريس فى سنة ٦٩٩ (١٣٠٩) للمحاضرة فيها ، فكان همه فى دروسه مهاجمة المذهب الرشدى فى الفلسفة وكان له شيوع كبير فى أوربا . وفى سنة ١٣١١ يعود لطرح مشروعاته على المجمع الكنسى المعقود فى فيينا، ومنها إنشاء معاهد لتعليم اللغات السامية ، وضم الرهبانيات العسكرية وتوحيدها فى رهبانية واحدة ، وشن حرب مقدسة جديدة على المسلمين ، وحماية النصارى فى أرمينية وفلسطين ، وحظر المذهب الرشدى وتحريم تعليمه فى كل الجامعات الأوربية. ولم يقبل المجمع من هذه المشروعات إلا الأول . وكانت وفاة ((لول)) فى ١٣١٥.

ويشيد ((رينان)) بالراهب الميورقى بصفته بطل الحرب ضد مذهب ((ابـــن رشـــد)) وذلك لكثرة ألفه فى التصدى لفلسفته ومحاولة تفنيد آرائه .[٥٠]

وقد كان ((لول)) يكتب بالقطلانية لغة الأم ، كما ألف بعض كتبه بالعربية لغتـه الثانية ، ومنها كتابة " الكافر والحكماء الثلاثة" ، وعنها ترجم إلى القشـــتالية (سـنة ١٣٨٧) ثم إلى العربية اللاتينية والفرنسية ، وهو مسوق فى قالب قصصى حـوارى ، ومجمل لقصته أن رجلاً محباً للفلسفة إلا أنه لا يعرف وجود الله ولا يؤمن بـالبعث ولا بالحساب يلح عليه القلق حينما يحس بقرب الموت وبأن حياته ستنقضي بغير أى أمـل فى حياة مستأنفة . ويلتقى بثلاثة حكماء ينتمي كل منهم إلى أحـد الأديـان الثلاثـة : اليهودية والمسيحية والإسلام . ويعرض كل واحد عليه مبادئ عقيدته تـاركين حريـة اختيار ما يقتنع به منها . والغريب أن هذا المبشر الذى كان من أكثر الرهبان تعصبـاً وعداءً للإسلام واليهودية يترك نهاية حكايته مفتوحة فلا يخبرنا بما ينتهى إليـه قـرار الكافر ، كما أن عرضه للأديان الثلاثة يتسم بـالاعتدال والموضوعيـة والبعـد عـن التحيز.

و((الرامون لول)) كتب أخرى ليس من شأننا الحديث عنها ، ولكنها تدل علـى أن هذا الراهب الذى كان على نحو ما رأينا من العداء للإسلام كان عميق التأثر بكتابـات المسلمين فى الفلسفة والتصوف ، بل كانت تنـد عنـه عبـارات يمتـدح المسـلمين لإخلاصهم لدينهم و حبهم لنبيهم ، وفي بعض كتبه مثل ((الصديق و المحبوب)) يبـدو تأثره بالأندلسي ((ابن عربي المرسي)) حتي إن ((خوليان ريبيرا)) يدعـوه "الصوفـي النصراني" كما أننا نجده علي تعصبه لمسيحيته لا يتردد في إدانة كثير مـن مظـاهر الفساد في المؤسسة الدينية المسيحية . وقد أثبت ((أسـين بلاثيـوس)) ظـاهرة تـأثر ((لول)) بالفكر الإسلامي علي نحو مفصل في العديد من دراساته [٥١].

ونختم هذه الدراسة بالحديث عن راهب لآخر ميورقى أيضاً، غـير أنـه يمثـل الطرف النقيض ((لرامون لول)) ونعني به ((أنسيلمو دي تورميـدا)) Anselmo de Turmeda الذي ولد في نحو منتصف القرن الرابع عشر الميلادي في إحـدي قـري جزيرة ميورقة ودرس في مدينة لاردة وفي بولونيا بإيطاليا ، و انخـرط فـي سـلك الرهبانية الفرانسسكانية ، ورحل إلي تونس مبشراً بالمسيحية ، ولكنه لم يلبث أن ارتـد عن المسيحية واعتنق الإسلام ، و تسمي بعبد الله ، وعرف بلقـب الترجمـان ، وولاه السلطان ((أبو العباس أحمد المستنصر)) قيـادة البحـر بـالديوان ، وهـو مصلحـة الجمارك، وحينما توفي هذا السلطان سنة٧٩٦ (١٣٩٤) وخلفه ابنه ((أبو فارس عبـد العزيز المتوكل)) أقره علي وظائفه ، فبقي فـي خدمتـه حتـي وفاتـه فـي نحـو

سنة٨٣٤(١٤٣٠)، وقبره معروف إلي اليوم بسوق السَّراجين بتونس ، وبه يتبرك أهـل تونس.

ولهذا الراهب الذي تحول إلي الإسلام مؤلفات بالقطلانية ، من أهمها ((مجادلـــة الحمار للراهب تورميدا))، و هي خرافة طريفة مستمدة من إحدى رســائل ((إخـوان الصفا)) ذات مغزي رمزي يحتج فيها الحمار علي البشر منددأ برذائلهم وشـــرورهم ، ويوجه سهام نقده اللاذع علي وجه الخصوص إلي الرهبان و رجال الدين المسيحيين لارتكابهم أبشع الخطايا ، مستشهداً علي ذلك بحكايات واقعية مما خبره عنهم في حياته السابقة[٥٢].

وأشهر مؤلفات ((عبد الله الترجمان)) هو كتابه الذي ألفه بالعربية ((تحفة الأريـب في الرد علي أهل الصليب)) الذي يروي فيه قصة حياته و اعتناقه الإســلام ، ويفــرد بقية كتابه لبيان فضل الإسلام وتفنيد ما يُوجَّه إليه من مطاعن ، وهو يبدو في محاجتــه للمسيحيين متأثراً بمّا كتبه ((ابن حزم)) في كتاب ((الفصل))، علي أنه يضيف إلي مــا يردده من سبقوه في هذا المجال تفاصيل مستمدة من حياته السابقة قبل اعتناقه الإسلام، مما يضفي علي كتابه حيويةً وواقعيةً تجعل منه طرازاً فذًا بين المضطلعين بمثل هــذا الحوار[٥٣].

ولا ينقطع الحوار الإسلامي المسيحي في الأندلس بسقوط غرناطة آخر معـــاقل الإسلام في هذه البلاد سنة٨٩٧ (١٤٩٢) ، إذ يضطلع به الموريسكيون ، بقية الشـــعب المسلم الذي تشبث بعقيدته علي الرغم مما عاناه من مراســـيم الاضطـــهاد والتنكيـــل ومحاولات التنصير الإجباري . وقد خلف لنا هؤلاء الموريسكيون تراثاً وفـــيراً مـــن الأدب الديني ، تحتل فيه المساجلات مساحةً واسعةً ، غير أنه كان عليـــهم أن يكتبـــوا بلغة خصومهم القشتالية التي دونوها بحروف عربية . وكتاباتهم فـــي هـــذا الميـــدان تستحق دراسةً خاصةً لا يتسع لها هذا المقام .

الهوامش

(١) تدمير هو الأمير القوطي الذي كان يحكم المنطقة التي حملت اسمه في شرقى الأندلـــس ، وهي التي أصبحت عاصمتها مدينة مرسية . وكتاب الصلح المذكور ورد في مصادر عديدة . وقد اعتمدنا في نصه علي جغرافية العذري (ص٤-٥). و انظر تعليق ليفي بروفنسال عليـــه في كتابه "تاريخ إسبانيا الإسلامية "١ /٣٢-٣٣.

(٢) انظر نفح الطيب للمقري٣/٩ .وقد بحثنا بالتفصيل مسألة التابعين الذين دخلوا الأندلس فس دراستنا (بالإسبانية)" التيارات الثقافيةالمشرقية وأثرها في تكون الثقافـــة الأندلســـية" ،مدريـــد ١٩٦٨ ،ص٥٤-٦١.

(٣) نفح الطيب للمقري٣/١٩.

(٤) عن مذهب الإمام الأوزاعي في الأندلس أنظر دراستنا عن "التيارات الثقافية"ص٦٤-٦٧

(٥) عن المذهب المالكي في الأندلس انظر كتاب المستشرق الإسباني خوسيه لوبث أورتيث : دخول المذهب إلي الأندلس ، المنشور في حوليات تاريخ التشريع الإسباني ، المجلد السابع ، مدريد١٩٣٠،ص١-١٦٩، ودراستنا عن "التيارات الثقافية"ص٨٧-١١٠

(٦) عن مذهب الليث و أثره في الأندلس انظر "التيارات الثقافية"ص١٢٤-١٣٢.

(٧) عن المذهب الشافعي في الأندلس انظر كتاب أسين بلاثيوس عن ابن حزم ١/١٢٣-١٢٧، و"التيارات الثقافية" ص١٤٠-١٤٩

(٨) عن المذهب الظاهري انظر دراسة المستشرق إجناتس جولدتسيهر"الظاهرية"،ليبزج١٨٨٤، وكتاب أسين بلاثيوس عن ابن حزم ص١٣١ وما يليها ،و"التيارات المشرقية"ص٢٠٤-٢٠٦. وحول ابن حزم وفقهه الظاهري هناك دراسات كثيرة أهمها كتاب أسين بلاثيوس المشار إليه وكتاب الشيخ محمد أبو زهرة((ابن حزم)).

(٩) قمنا بدراسة هذا الحوار بين الفقهاء و المحدثين علي نحو مفصل في دراستنا "التيارات المشرقية"ص١٩٠-٢٠٤.

(١٠) أفردنا لدراسة ظاهرة " التشيع في الأندلس" بحثنا بهذا العنوان ، نشر في صحيفة المعهد المصري للدراسات الإسلامية ، المجلد الثاني،سنة١٩٥٤.

(١١) عن هذين الفقيهين انظر دراستنا " التيارات المشرقية "ص٢١٧-٢١٩.

(١٢) أفرد أسين بلاثيوس هذا المفكر الأندلسي بدراسة قيمة بعنوان "ابن مسرة ومدرسته" منشورة في الجزء الأول من كتابه ((أعمال مختارة)) ،مدريد١٩٤٦،ص٥-٢١٦.

(١٣) أورد ابن حيان في كتاب "المقتبس" (السفر الخامس ص٢٦-٢٩) نص هذا الخطاب الرسمي وهو من إنشاء عبد الرحمن بن عبد الله الزجالي . ولم يكن كتاب المقتبس قد طبع حينما كتب أسين بلاثيوس دراسته.

(١٤) انظر أسين بلاثيوس :ابن مسرة ص٤٦،١١٨-١١٩ .

(١٥) ممن بحثوا علي نحو مجمل الحوار الإسلامي المسيحي في الأندلس ميكيل دي إيبالثا في مقاله "ملاحظات حول تاريخ حركة الجدل الإسلامية ضد المسيحية في الغرب الإسلامي"، مجلة أرابيكا، المجلد الثامن عشر ، فبراير ١٩٧١،ص٩٩-١٠٦ ؛وكذلك محمد المنوني: مناقشات أصول الديانات في المغرب الوسيط و الحديث ، في مجلة البحث العلمي ، الرباط،(المجلد١٣ السنة الخامسة،١٩٦٨ ص٢٣-٣٢.

(١٦) انظر رامون منندث بيدال :أصول اللغة الإسبانية ، مدريد ١٩٥٠ص٤١٧-٤١٨. ودراسة عبُادة كحُيلة: تاريخ النصاري في الأندلس،القاهرة١٩٩٣ص١١٥-١١٧.

(١٧) ابن حيان القرطبي :المقتبس من أنباء الأندلس ، تحقيق محمود علي مكي ،بيروت ١٩٧٣ص١٣٨-١٤٢.

(١٨) عن هذه الشخصيات المسيحية وكتاباتهم عن الإسلام انظر فرانثيسكو سيمونيت :

المستعربون في إسبانيا ،مدريد١٨٩٧-١٩٠٣ص٣٤٠ وما بعدها ،إيسيدرو دي لاس كاخيجاس : المستعربون،مدريد ١٩٤٧ص١٩٣-٢٢١، راينهارت دوزي :تاريخ المسلمين في إسبانيا ١/٣٩٢-٤٢٧،٤٣٨-٤٤٥؛ ليفي بروفنسال:تاريخ إسبانيا الإسلامية ١/٢٩١-٣٠٣؛ وتاريخ النصاري لعُبادة كُحيلة ص١٩٩-٢٠٧.

(١٩) دوزي :تاريخ المسلمين في إسبانيا١/٣١٩-٣٢٠.

(٢٠) المستعربون١/٢٠٥-٢٠٦.

(٢١) قارن هذا الموقف بما دعا إليه المبدأ الإسلامي المستمد من الآية القرآنية الكريمة "ولايجرمنكم شنآن قوم علي ألاتعدلوا ،اعدلوا هو أقرب للتقوي" (سورة المائدة،آية٨).

(٢٢) الفصل في الملل و الأهواء و النحل ، القاهرة ١٣٢١/١٩٠٤-أ/٤٨-٦٥،٢/٢-٩٠(في مناقشة فرق المسيحية) و" رسالة الرد علي ابن النغريلة اليهودي"، تحقيق.إحسان عباس ،القاهرة١٩٦٠ص٤٥-٨١(في مناقشة طوائف اليهود).

(٢٣) الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة ،تحقيق إحسان عباس ،بيروت١٩٧٩—القسم الأول ص٧٦٧.

(٢٤) انظر تقديم إحسان عباس لرسالة "الرد علي ابن النغريلة"ص١٣.

(٢٥) قام بنشر هاتين الرسالتين ودراستهما عدد من الباحثين نذكر منهم :د.م.دنلوب :رسالة تبشيرية إلي إسبانيا المسلمة في القرن الحادي عشر، مجلة الأندلس ،مدريد ،المجلد الثامن عشر،١٩٥٢ص٢٥٩-٣١٠ ؛ألان كتلر :من هو راهب إفرنسة ؟ ومتي كتب رسالته ، مجلة الأندلس ، المجلد الثامن والعشرون،١٩٦٦،ص ٢٤٩-٢٦٩؛ عبد المجيد تركي : رسالة راهب إفرنسة إلي المقتدر بالله ملك سرقسطة وجواب الفقيه الباجي الأندلسي، مجلة الأندلس ، المجلد الحادي والثلاثون ،١٩٦٦،ص٧٣-١٥٣

(٢٦) ترجمة ابن مسرة في الصلة لابن بشكوال،القاهرة١٩٥٥، رقم٧٧٨ص٣٤٨، والديباج المذهب لابن فرحون ــ القاهرة١٣٥١ هـ.ص١٥٧.

(٢٧) انظر فهرسة ابن خير، تحقيق فرانثيسكو كوديرا، سرقسطة١٨٩٣،ص٤١٨.

(٢٨) ترجمة مفرج هذا في التكملة لابن الأبار ، تحقيق كوديرا ،مدريد ١٨٨٦، رقم ١١٤٩ص٣٩٩.

(٢٩) الإعلام ،تحقيق أحمد حجازي السقا ، القاهرة ١٩٨٠،ص٤٩. وقد ورد اسم ابن مسرة محرفاً إلي "ابن ميسرة".

(٣٠) في ترجمة ابن أبي عبيدة انظر التكملة لابن الأبار، القسم الأول تحقيق ابن أبي شنب و ألفريدبل ، الجزائر ١٩٢٠، رقم٢٢٣ ص١٠٤؛وابن عبد الملك المراكشي السفر الأول ، تحقيق محمد بنشريفة، بيروت، بدون تاريخ رقم ٣٠٨ ص٢٣٩-٢٤١؛ والديباج المذهب لابن فرحون ص٥٠-٥١.

(٣١) مجلة الأندلس ، المجلد الثالث والثلاثون ،١٩٦٨،ص٣١١-٣٦٥.

(٣٢) انظر دراسة ج.كرتيزيك : بيتر الجليل و الإسلام ،ط. برنستون١٩٦٤.

(٣٣) ترجمة "الوجه نافخ" في معجم أصحاب أبي علي الصدفي لابن الأبار، تحقيق كوديرا ،

مدريد١٨٨٥، رقم٢٠٨ ص٢٢٨-٢٢٩، والإحاطة لابن الخطيب، تحقيق محمد عبد الله عنان. القاهرة١٩٧٥ـ٣/٤٠٤.

(٣٤) يلفت النظر أن ممن نقل عن كتاب "الإعلام" الإمام الأصولي المصري أحمد بن إدريس القرافي المتوفي سنة٦٨٤، نفس السنة التي فرغ فيها القرطبي من كتابه. عن القرافي انظر الأعلام للزركلي(١/٩٤).

(٣٥) البيان المغرب في أخبار الأندلس و المغرب، القسم الموحدي، بيروت١٩٨٥ ص٣٦٧.

(٣٦) الإحاطة لابن الخطيب٣/٦٧-٦٨.

(٣٧) حول ابن سبعين انظر ترجمته في الإحاطة٤/٣٤، و الكتاب الذي أفرده لحياته ومذهبه أبو الوفا التفتازاني :ابن سبعين وفلسفة الصوفية، بيروت١٩٧٣.

(٣٨) عن"المسائل الصقلية" انظر كتاب التفتازاني المذكور ص١٠٨-١١٧، و الملاحظات القيمة التي أوردها حسن حنفي في مقاله "روح الأندلس وتهيئة الغرب الحديث:قراءة في المسائل الصقلية لابن سبعين" ،مجلة كلية الآداب بجامعة القاهرة، العدد٥٣، مارس١٩٩٢ ،ص٥٣-٧٢.

(٣٩) انظر ترجمة ابن أحلي في الحلة السيراء لابن الأبار البلنسي ، تحقيق حسين مؤنس ، القاهرة١٩٦٣-٢/٣١٤.

(٤٠) الإحاطة٣/٨٠.

(٤١) نص الرسالة في الإحاطة ٢/٤٣١-٤٣٢.

(٤٢) المعيار المعرب و الجامع المغرب عن فتاوي علماء إفريقية و الأندلس و المغرب، تحقيق محمد حجي ، بيروت١٩٨١،الجزء الحادي عشر ص١٥٥-١٥٨.

(٤٣) الإحاطة ١/٤٧٢-٤٧٦.

(٤٤) بلغة الأمنية ومقصد اللبيب فيمن كان بسبته من مدرس وأستاذ وطبيب، لمؤلف مجهول ، تحقيق عبد الوهاب بن منصور ، الرباط١٩٨٤،ص٢٢.

(٤٥) البيتان في المقامة ٤٦ من مقامات الحريري .(انظر المقامات بشرح أحمد بن عبد المؤمن الشريشي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة١٩٧٦،الجزء الخامس ص٢٣٦-٢٣٧).ويصفهما الحريري "بالبيتين المطرفين،المشتبهي الطرفين ، اللذين أسكتا كل نافث ، وأمنا أن يعززا بثالث" ،وهو يقص أن كلاً منهما يبدأ و ينتهي بلفظين متماثلين ولكن بمعنيين مختلفين.

(٤٦) انظر كتاب رامون مننندث بيلايو :تاريخ الهراطقة الإسبان ،مدريد١٩٥٦،المجلد الأول ص٧٣١

(٤٧) انظر مننندث بيلايو: تاريخ الهراطقة ١/٧٣١،وكذلك دراستنا التيارات المشرقية ص٢٢٧.

(٤٨) قاموسه العربي اللاتيني Vocabulista in Arabico قام بتحقيقه المستشرق الإيطالي تشيلستينو سكياباريللي ،ونشر في فلورنسا سنة١٨٧١.

(٤٩) عن حياة مارتي ومؤلفاته وكتابه "خنجر الإيمان" انظر مننندث بيلايو: تاريخ الهراطقة

١/٥٩٨-٦٠١.

(٥٠) حول حياة رامون لول وموقفه من فلسفة ابن رشد انظر منندث بيلايو: تاريخ الهراطقة ١/٦٠٢-٦١٣، وكتابه الآخر "أصول الرواية" مدريد ١٩٦١-١/١١٦-١٣٨.

(٥١) انظر خلاصة لآراء ريبيرا و أسين بلاثيوس حول تأثر لول بالفكر الإسلامي في كتاب جونثالث بالنثيا : تاريخ الفكر الأندلسي ، ترجمة حسين مؤنس ص٥٤٣-٥٥٠

(٥٢) عن حياة أنسيلمو دي تورميدا ومؤلفاته انظر منندث بيلايو: أصول الرواية ١/١٦٧-١٧٥، وتاريخ الفكر الأندلسي ص٥٨٦-٥٩١، وماورد في الكتابين من مصادر.

(٥٣) نشر كتاب "تحفة الأديب" عدة مرات: في تونس في ١٨٧٥، ثم في القاهرة سنة ١٨٩٥، وأعيد نشره حديثا منذ سنوات . انظر حول حياة عبد الله الترجمان كذلك ما كتبه محمد محفوظ في تراجم المؤلفين التونسيين، بيروت ١٩٨٢-١/٢٢٥-٢٣١.

الفصل الثانى

دور الترجمة فى لقاء الشرق العربى بالغرب

قراءة فكرية لعصرين

مجدى عبد الحافظ(*)

مقدمة

يظل الغرب هو نفسه كما كان فى الماضى باعتباره يمثل الآخر الخارج عن الذات، وباعتباره أيضاً المرآة أو المحك الذى عليه نشاهد مدى قوتنا وبأسنا فى كل عصر. إلا أن الغرب فى هذه الحالة ليس هو الآخر الجامد، بمعنى أنه ليس جزءاً من الطبيعة الصامتة حولنا، إنه يتغير هو الآخر، ويقيس على تخلفنا وتقدمنا مدى ما حققه هو أيضاً من حضارة وتقدم. إن حركة التاريخ تشملنا وتشمله، ولا تجعله يستقر على حال، فهو ليس موضوعاً لتأملنا فقط، فهو ذات أيضاً تحيلنا إلى موضوع لتأملها. وحيث إن تخلفنا وتقدمنا مرتبطان بمقارنة أنفسنا به سواء فى الماضى أو فى الحاضر، تبعاً لظروف كلانا التاريخية والحضارية، فإن تلك المقارنة مشروطة بظروفها الاجتماعية – الاقتصادية والسياسية والعلمية والثقافية ،وبالإجمال تبعاً للشروط الحضارية التى نعيشها. كما أن المقارنة التى نزعم القيام بها الآن بين قراءة العرب للغرب فى عصر الترجمة الأولى وبين قراءتهم له فى عصر الإحْياء العربى، سترتبط إلى أقصى حد بشروط واقعها الحاد الذى لا يخفى على أحد. ما سنقوم به: سنحاول بقدر الإمكان أن يكون قراءةً وليس مقارنةً، فالمقارنة تفترض الثبات والجمود بين طرفين مهما ادعى المقارن بغير ذلك، أو على الأقل سنعتبر تجميد لحظة تاريخية معينة نسلط عليها الضوء، وربما المجهر، بينما القراءة تظل دائماً محاولة لقراءة الشئ، ولاسيما أن القارئ يتمثل عند القراءة واقعة، حتى يصبح هذا الواقع حاضراً باستمرار لا يغيب ولو للحظة. القراءة هى البحث فى المقروء عن الأنا ومشكلاته، عن الذات كجزء من الأمة، وتحديات الواقع والمستقبل المرتقب، هى محاولة للبحث عن الحلول، عن مخرج أو ربما عن مهرب. ومن هنا يأتى طموحنا إلى أن تكون دراستنا تلك عبارة عن قراءة ثالثة لقراءتين للغرب يفصلهما أكثر من عشرة قرون عندما سلك أسلافنا – سواء فى عصر الترجمة الأولى فى القرن الثامن الميلادى أو

(*) أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة المساعد . كلية الآداب ــ جامعة حلوان.

فى عصر الإحياء العربى فى نهاية القرن التاسع عشر وبدايـات القـرن العشـرين - الطريق نفسها: قراءة منجزات الغرب الفكرية.

وعلى الرغم من أن القراءة تظل مجرد قراءة مـهما تبـدل القـارئون ،إلا أن الشروط التى تمت فيها القراءتان تختلف إلى أقصى الحـدود. وهـذا مـا سـنحاول الاقتراب منه الآن، إلا أنه أو لعله من الأوفق أن نوجه عناية القارئ إلى أننا فى بحثنـا هذا لا ندّعى تقديم كل ما يمكن قوله فى الموضوع، بل إن ما نقوم به هو مجرد إثـارة بعض رؤوس الموضوعات التى وجدناها من وجهة نظرنا تكتسب أهميةً تفوق غيرها، حيث أن الموضوع الذى نحن بصدده يحتمل كثيراً من الاجتهادات والآراء، بالإضافـة إلى أن معالجته تحتاج إلى جهود فريق كامل للبحث، لا إلى جـهود بـاحث واحـد. قراءتنا التى نزعم القيام بها إذن ستعتمد هنا على الترجمات التـى تمـت فـى كـلا العصرين ، باعتبار أن تلك الترجمات كانت الطريق المباشرة فى قراءة الغرب، وقبـل أن نبدأ سيكون من المناسب أن نلقى نظرة على تاريخ الترجمة فى الشـرق العربـى، الأمر الذى يتيح لنا الإطلاع على البدايات الأولى لهذا التواصل، محاولين إلقاء الضـوء على الكيفية التى تِّم بها هذا التواصل، عبر المدارس الذين انتشرت فى هـذه الآونـة، ومن خلال الأعلام الذين ساهموا بجهود كبيرة فى هذا المجال.

تاريخ الترجمة فى الشرق العربى

قبل أن نشير إلى ترجمة العرب للحضارات الأخرى ، يحسن أن نتعرض لنبذة تاريخية عن طبيعة هذه العلاقة الذى ربطت بينهم وبين الشعوب الأخـرى فـى هـذا الوقت المبكر، حيث إن الموقع الجغرافـى للجزيـرة العربيـة التـى توسـط بيـن الإمبراطوريتين المتحاربتين الفارسية والرومانية، ساعد العرب على الاطـلاع عـن قرب على علوم كلتا الإمبراطوريتين وثقافتهما، وذلك عن طريق مملكة الغساسنة على حدود الدولة الرومانية، ومملكة الحيرة على حدود الدولة الفارسية، إن طبيعة العلاقـة التى قامت بين الإمبراطوريتين، وهى علاقة منافسة تخللتها الحـروب المتعـددة، أدت بشكل غير مباشر إلى عملية نقل ثقافى وحضارى، فنجد مثلاً أنه فى أعقـاب هزيمـة الإمبراطور ((يوليانوس)) فى عام ٣٦٣م[١] انتقلت مدرسة نصيبين Nisibe إلى الرُّهـا Wedessa، بعد أن سلمت المدينة للفرس[٢]، وفى أعقاب ذلك تأسست فى الرُّها عـام ٣٧٣م مدرسة أصبحت مركزاً للكنيسة ذات اللسان السريانى. مع الوضع فى الاعتبـار أنه فى هذه الحقبة، كان الخلاف على طبيعة المسيح على أشده، الأمـر الـذى خلـقّ صراعاً فكرياً حاداً وهذه هى تقريباً الحقبة التى تشـكّلت فيـها المذاهـب المسـيحية المعروفة، وقد دفع الصراع بعض الفرق إلى النظر العقلـى والتـأمل الفلسـفى، بـل

والاستعانة بالفلسفة اليونانية، ونستطيع أن نميز بوضوح ثلاث فرق تصــــارعت فيمـــا بينها.

أولها : الملكانية أو الملكانية، وتعتبر أقدم المذاهب المســـيحية، ويبـــدو أنـــها كـــانت المسيحية الرسمية في ذلك العهد، إذ فصلت الجوهر عن الأقانيم وأصبح المسـيح لديها هو "اللاهوت والناسوت"[3] معاً. وظهرت تلك العقيدة في صورتها الكاملـة على يد ((أريوس)) تلميذ ((ماربطرس)) ، معلنة التثليث واضحاً[4].

ثانيها : اليعاقبة، وقد وقفوا موقفاً وسطاً بين الملكانين والنساطرة، وقرروا أن طبيعـــة المسيح واحدة ولا تقبل التجزئة، إذ اتحد اللاهوت بالناسوت اتحاداً كـــاملاً فـــي الهوية في شخص المسيح.

ثالثها : النسطورية التي تعتبر أهم الفرق المتنازعة للدور الذي لعبوه كما سنعرف فيمـا بعد. وقد تأسست الفرقة في انطاكية على يد معلمين أحدهمـــا ((ديـــودورس))، والآخر ((تيودورس المصيصي))[5]، وكان من أكبر المؤيدين لـــهذا المذهـــب ((نسطوريوس)) الذي عاش أواخر القرن الرابع الميلادي والنصف الأول مـــن القرن الخامس[6] والذي أخذت الفرقة تسميتها - فيما بعد- من اسمه[7]، نظـــراً للاجتهادات العميقة التي قام بها لتأكيد المذهب. وكان وجهة نظره تتلخص فـــي أن الاتحاد بجسد المسيح لم يتم عن طريق الامتزاج كما قالت الملكانية، ولا عن طريق الظهور كما قالـت اليعاقبـــة، ولكن كإشراق الشمس فـــي كـــوة، أي اتصال معنوي فقط، وما صدر عن المســيح بعد اتصـــالـــه باللاهوت يكـــون صدوره عن المشيئة الإلهية، فليس ثمة وحدة في الهوية أو في الطبيعـــة وإنمـــا ثمة وحدة في المشيئة.

ونفهم من تلك المناقشات التي انصبت على طبيعة المسيح مدى اتساع الخـــلاف في وجهات النظر بين الفرقاء ومدى حجم الصراع الذي أخذ أبعاداً جديدة، في أعقـــاب تعيين أكبر المتشيعين لهذه الحركة ((نسطوريوس))- نفسه - أسقفاً للقسطنطينية عـــام ٤٢٨م، وعقب اشتداد وطيس الخلاف عقد مجلس ديني بمدينة إفســـوس عـــام ٤٣١م، ليقرر هرطقة ((نسطوريوس)) وأتباعه[8]، الأمر الذي دفع زعماء النساطرة للـــهجرة، فبعضهم هاجر إلى الإسكندرية، والبعض الآخر إلى الرُها وأخذوا ينشـــرون مذهبـــهم، الأمر الذي حمل الإمبراطور البيزنطي ((زينون))Zénon فـــي عـــام ٤٨٩م علـــى إغلاقها بحجة تطرفها[9]، فيهاجرون إلى بلاد فارس وعلى رأسهم ((بارسوما))عـــام ٤٩٧م، وهو الذي وثّق علاقته مع فيروز ملك الفرس، الأمر الـــذي ســـاعدهم علـــى تأسيس مدرسة أخرى في نصيبين[10]، لتصبح مركزاً لتعاليمهم. وبهذا بدأت صفحة في

التواصل الحضارى بين الغرب والشرق، إد أخد النساطرة يتجولون فى غربي اسيا، وفى بلاد العرب، وينشرون تعاليم المسيحية على مذهبهم مستعينين على بث أفكارهم بأقوال ومذاهب منتزعة من الفلسفة اليونانية. وهذا الاهتمام الدينى هو الذى جعل "كل مبشر نسطورى بحكم الضرورة معلماً فى الفلسفة اليونانية، ولهذا قاموا (كما فعل تيودوروس المصيصى) بترجمة كتب كثيرة، ومنها كتب ((أرسطو طاليس))، إلى السريانية، وقاموا بالتعليق عليها لأهميتها فى فهم المسائل اللاهوتية العويصة التى يبشرون بها بين أوساط أجنبية عنهم؛ لذا كانت استعانتهم بالفلسفة ومباحث التأمل ضرورةً لا غنى عنها. وكانت تلك هى النواة الأولى لانتقال الفلسفة اليونانية للشرق، ولاسيّما فلسفة ((أرسطو طاليس)) والأفلاطونية الجديدة. ومن هنا كان النساطرة هم المؤهلين ليقوموا بدور المترجمين لينقلوا هذه الفلسفة من السريانية إلى العربية فيما بعد"(١١). وإلى جانب هجرة النساطرة وتأسيسهم لمدارسهم فى الشرق، فقد كان لليعاقبة أيضاً مدارسهم مثل أنطاكية Antioche وأميدا Amida، وكانت هذه المدارس بالإضافة لمدارس النساطرة "مكرسة لعلم اللاهوت، وإلى جانب الدراسات الدينية الخالصة، كان يسمح أيضاً بدراسة بعض العلوم الدنيوية، والفلسفة، والبلاغة، والنحو، والرياضيات والفلك والموسيقى والطب، وفيما يتعلق بالفلسفة نعرف أن الفلسفة الأرسطية ومنطقها على وجه الخصوص كانا يهيمنان على الدراسات"(١٢).

وعن تاريخ الترجمة إلى العربية فيما قبل عصر المأمون تجدر الإشارة إلى ((خالد بن يزيد بن معاوية)) الأمير فى العهد الأموي، وكان لديه ولع بالكيمياء والعلوم الطبيعية، بل كتب هو أيضاً فى الكيمياء، إذ أمر بعض علماء الإسكندرية بترجمة بعض الأعمال فى الكيمياء والطب من اليونانية والقبطية(١٣). ويؤكد ((د.مدكور)) أن تلك الترجمات هى الأولى التى ظهرت فى العالم العربي، مستنداً فى ذلك إلي اعتقاد ((ابن النديم)) فى الفهرست، وهو بهذا يعارض قول ((ابن خلدون)) من جهة و((جوردان Jourdan)) من جهة أخرى بأن "عناصر اقليدس" هو أول كتاب يونانى ترجم إلى العربية بناءً علي أوامر ((المنصور)) ، وهو يؤكد طول باع ((ابن النديم)) فى هذا المجال، وأن خالداً سابق على الترجمات فى عصر الدولة العباسية، ويضيف : أن هناك خليفة آخر كان أكثر الخلفاء الأمويين اهتماماً بالعلوم، وهو((عمر بن عبد العزيز)) الذى أمر بترجمة بعض العلاجات الطبية؛ إلا أنه يستطرد: إنه مع كل ذلك فهذه الترجمات كانت جزئية ولا تروى الظمأ، ولم يكن لها تأثير كبير(١٤)؛ ومن أوائل ما ترجم من السريانية إلى العربية كتاب فى الطب وضعه باليونانية كاهن مسيحى من الإسكندرية يدعى ((أكرون)) ، وقام بترجمته طبيب يهودى يتحدث السريانية وهو

((ماسر جويه)) البصرى فى عام ٦٨٣م[١٥]. والحق أننا إذا نظرنا لمجمل اجتهادات ((د. علي سامى النشار)) وأخذنا مأخذ الجد ما قاله ((ابن كثير))من أن الفلسفة والمعارف اليونانية قد نقلت فى المائة الأولى، وما نقله أيضاً ((الشيرازى)) عن المطارحات ((للسهروردى)) من أن للمتكلمين الأوائل ((كأبى الهذيل العلاف)) و((هشام بن الحكم)) وغيرهم معرفة واسعة بالفلسفة اليونانية بالإضافة لمصطلحاتها، ولاسيما حينما يذكر نقدهما لأرسطو، وأيضاً لما نقله عن ((صاعد الأندلسى)) فى قوله أن ((ابن المقفع))(الإبن) الذى عاش فى منتصف القرن الثانى الهجرى، قد ترجم كتاب قاطيغورس لارسطو[١٦]، أيمكننا الاطمئنان إلى الفكرة القائلة إن حركة الترجمة والاتصال بالحضارة اليونانية – على وجه الخصوص – قد بدأت مبكراً وقبل العصر العباسى بكثير. ولا نستطيع التقليل من أهمية الدور الذى لعبته المدارس الفكرية المختلفة على امتداد المنطقة لأنها كانت النواة التى على شاكلتها أسس ((المأمون)) "بيت الحكمة"، فظهرت مدارس كثيرة ومتنوعة وانتقلت مراكزها الأساسية تبعاً لطبيعة المرحلة السياسية التى حكمتها، فيذكر لنا ((المسعودى))انتقال مجلس التعليم من أثينة إلى الإسكندرية ثم جعل ((أغسطس)) التعليم بمكانين : الإسكندرية ورومية، ثم نقل ((ثيودوسيوس)) التعليم من رومية إلى الإسكندرية، ثم انتقاله فى عهد الخليفة ((عمر بن عبد العزيز)) من الإسكندرية إلى أنطاكية ومنها إلى حران فى عهد ((المتوكل))[١٧]. ولقد ذكرنا بعض هذه المدارس مثل الرُها التى برع فيها ((ايبلس))، وهو أول من نقل مختصر فرفوريوس فى المنطق إلى السريانية، و((بروبيس)) الذى يغلّب((كوربان)) الفكرة القائلة بأنه أول من ترجم الأعمال الفلسفية الإغريقية للسريانية و((فروبوس)) هو الذى علق على كتب((أرسطو)) أصبحت تعليقاته أهمّ الشروح التى يعود إليها طلاب المنطق فى العالم السريانى[١٩].

وظهر((هيبا)) فى القرن الخامس، و((بروبا)) و((ابو القشقري)) من القرن السادس[٢٠]، كما ظهرت أسماء أخرى مثل ((اثناسيوس)) الأسقف اليعقوبى عام ٦٨٤م، وايضاً ((يعقوب الرهاوى)) الذى صار أسقفاً للرُها فى نفس السنة ٦٨٤م و((جورجيس)) الذى عين أسقفاً للعرب عام ٦٨٦م. وفى العصر الإسلامى الأول ظهر من النساطرة ((سلواتوس القردى))، و((حينا نيشو))الأول الجاثليق، ثم((سمعون)) الراهب المعروف بطيباويه الطبيب. ومن اليعاقبة ((سويرس سيبوخت))وتلميذاه ((أثناسيوس البلدى)) و((أيوب الرهاوى)) ثم ((سرجيوس)) أسقف العرب بمنطقة حوران بسورية أما فى القرن الثامن الميلادى فقد كان من مترجمى وشراح أرسطو ((مارايا)) و((يوشع بخت))، و((دنجائم طماوس)) الأول الجاثليق[٢٢]، وتعتبر مدرسة

جند يسابور Gonde- Shapour من أهم المدارس للدور العظيم الذى لعبته، وقد أسسها الحاكم الساسانى ((كسرى أنوشروان)) (٥٢١م -٥٧٩م) . ولقد كان أغلب أساتذتها من السريان، وإذا وضعنا فى الاعتبار أن الإمبراطور ((جستنيان)) قد أغلق مدرسة أثينا فى عام ٥٢٩م[٢٣]. وأن سبعة من أواخر الفلاسفة الأفلاطونيين قد لجأوا إلى إيران، أمكننا معرفة حجم الدفعة التى تمت لهذه المدرسة بفضل العلماء المهاجرين الذين أمرهم ((كسرى)) بتأليف كتب الفلسفة أو نقلها إلى الفارسية. وبذا نقلوا المنطق والطب وكتباً أخرى كثيرة. ولعل موقع هذه المدرسة فى خوزستان، جنوبي الإمبراطورية الإيرانية، قد ساهم فى أن تزدهر فيها مدرسة علمية جامعة لعلوم المنطقة من يونانية وسريانية وفارسية ثم اختلطت بالعلم الآتى من الهند[٢٤].

وجدير بالذكر أنه كان ضمن مشاهير مدرسة جنديسابور قبل الإسلام طبيبان من العرب هما ((الحارث بن كلده))وابنه ((النضر))[٢٥]. ومن نفس المدرسة أحضر الخليفة ((المنصور)) الطبيب ((جورج بختوش)) ، وكان اسم ((سرجيس الرأس عينى)) (المتوفى فى ٥٣٦م) الطبيب والفيلسوف يهيمن على سماء الفكر، بنشاطه المكثف[٢٦]، فعلى الرغم من انتسابه لمدرسة جنديسابور ومولده بالعراق، إلا أنه كان رمزاً للربط بين المدرسة التى ينتسب إليها وبين مدرسة الإسكندرية التى أتقن فيها اللغة اليونانية ودرس فيها الكيمياء والطب، وكان مؤلفاً ومترجماً من أعظم كتّاب اليعاقبة، إذ ترجم الجزء الأعظم من مؤلفات ((جالينوس)) الطبية، وأعمال ((أرسطو)) المنطقية؛ وكانت مؤلفاته فى الطب والفلسفة منتشرة بين النساطرة واليعاقبة على السواء[٢٧].

وقد ظهر من اليعاقبة السريان أيضاً ((أخوديما)) الذى عين أسقفاً فى تغريط عام ٥٥٩[٢٨]، و((بود)))) مترجم كليلة ودمنة إلى السريانية ، وأيضاً ((سبوخت)) (المتوفى فى عام ٦٦٧م) و((جاك الرهاوى))(٦٣٣-٧٠٨م) وأيضا ((جورج)) (بطريرك العرب المتوفى فى ٧٢٤م)؛ ويعتبر ((بولس الفارسى)) من أهم الكتاب والمترجمين السريان، وقد كتب رسالة فى المنطق ووجهها إلى العاهل الساسانى ((كسرى انوشروان[٢٩] ، ولا ننس أنه من نفس المدرسة جاء ((يوحنا بن ماسويه)) فى أول القرن الثالث حيث عينه ((المأمون)) رئيساً لبيت الحكمة عام ٢١٥ هجرية ومنها أيضاً انتقل رئيسها ((جورجيس بن بختيشوع)) إلى بغداد.

وتعتبر مدرسة الإسكندرية واحدةً من المدارس الهامة فى ذلك الوقت خاصةً لبراعة أعلامها فى الطب والفلسفة، مثل((يوحنا فيلوبونس)) (المعروف بيوحنا النحوى) فى النصف الأول من القرن السادس وكان من متأخرى الذين علقوا على

((أرسطو طاليس))، كما كان من أوائل من درسوا الطب فى مدرستها إذ كان بها وقت إغلاق مدارس أثينا فى عام ٥٢٩م، وشهرة الإسكندرية فى فروع العلوم الطبيعية وفى الطب والكيمياء والرياضيات كانت تملأ الآذان[٣٠]، فلا غرو ! فقد عرفت الفيلسوف ((يوحنا الايامى))، وكما رأينا؛ درس فيها الفيلسوف الطبيب((سرجيوس)) الرأس عينى، كما ظهر بها فى أوائل القرن السابع ((اصطفن الإسكندرانى))، بالإضافة إلى الطبيب ((بولس الأجانيطى)) و((اهرن))[٣١].وإذا تحدثنا عن المدارس العلمية فلا تفوتنا الإشارة إلى مدارس النحو والصرف العربية، وذلك للدور الكبير الذى لعبته، فلقد تأسست مدرسة البصرة فى عام ٦٣٦م، ويعتبر ((الخليل)) واضع علم العروض ومصنف أول معجم بالعربية (كتاب العين) أكبر معلمى المدرسة، وقد تأثر به تلميذه ((سيبويه)) وكذلك كان تأثيره فى سائر ممثلى المدرسة[٣٢]، [٣٣]، ومدرسة الكوفة التى تأسست بعد مائة عام من تأسيس مدرسة البصرة، وكان أبرز ممثليها ((المفضل الضبى)) (٨٧٦م)، و((الكسائى)) (٨٠٥م) و((الفراء)) (٨٢٢م) و((ابن السكيت)) (٨٥٨م) ثم ((ثعلب)) (٩٠٤م) [٣٤]. وتعتبر مدرسة بغداد التى قامت على التوفيق بين نزعتى مدرسة البصرة والكوفة إحدى هذه المدارس الهامة، ويعتبر((ابن قتيبة)) (٨٨٩م) فى طليعة ممثليها[٣٥].

الترجمة فى عصر المأمون :

ويؤسس ((المأمون))(٧٨٦م – ٨٣٣م) أول معهد للترجمة والنقل فى العالم العربى (بيت الحكمة)، وكانت مهمته تنسحب على إقامة المترجمين وحفظ أعمالهم[٣٦]، ويسند ((المأمون)) فى عام ٢١٥ هجرية إلى ((يوحنا بن ماسوية))المتوفى فى (٢٤٣ هجرية ٨٥٧م) رئاسة بيت الحكمة[٣٧] وقد ألف كتباً فى الطب بالسريانية والعربية، وكان يحظى باحترام العباسيين وإجلالهم[٣٨]، ويخلفه أشهر تلاميذه((حنين بن إسحق)) (١٩٤ هجرية ٢٦٠ هجرية/ ٨٠٩-م ٨٧٣م) أنبغ أساتذة المدرسة وأشهر مترجميها على الإطلاق ، وقد استعان بفريق من المترجمين الأكفاء، على رأسهم ابنه((اسحق بن حنين)) (المتوفى فى ٩١٠م)، وابن أخته حبيش بن الحسن[٣٩]، والمترجم الصابئى الكبير((ثابت بن قره الحرّانى)) ، و((قسطا بن لوقا النصرانى البعلبكى))وعدد آخر كبير من المترجمين[٤٠]، وتعتبر مدرسة ((حنين بن إسحاق)) فى الترجمة غايةً فى الدقة والانضباط، ولقد اشتغل زماناً بالترجمة من اليونانية إلى السريانية، واشتغل بنقل إيساغوجى لفرفوريوس وارمانوطيقا لارسطو طاليس، وجزء من أنالوطيقا، ومقالة ((أرسطو)) فى الروح، وجزء من الميتافيزيقا، وتلخيصات ((نيقولاوس الدمشقى)) و((ديوسقوريدس)) و((بولس الأجانيطى)) و((ابقراط))[٤١]. وكان منهج مدرسة

((حنين بن إسحق)) يعتنى عناية فائقة بالنص المراد ترجمته، ومحاولة رؤيته على ضوء مخطوطات أخرى غيره؛ وإذا لم يتوفر سوى مخطوطة واحدة روجعت الترجمة مرة أخرى على ضوء المخطوطات الجديدة[٤٢]، هذا بالإضافة إلى الدقة فى دراسة نسبة أى مؤلف إلى صاحبه، بمقارنته بمؤلفات سابقة لنفس المؤلف[٤٣]، وهكذا تهيأت فى اللغة العربية كل المصطلحات التقنية فى الدين والفلسفة وأصبحت الاستعانة بالقاموس اليونانى من قبل المفكرين المتأخرين تدفع إلى السخرية[٤٤]، بعد ما شاعت تلك المصطلحات وأصبحت جزءاً من الثقافة العربية. والملاحظ على منهج الترجمة وخطتها فى بيت الحكمة أنها كانت تترجم بشكل متكامل فنجد مثلاً أن((أفلاطون)) و((أرسطو)) قد ترجما بصورة كاملة[٤٥]، وهذه الترجمات-لم تمنع أن نرى أكثر من ترجمة لعمل واحد كالقوانين لأفلاطون، وقد ترجمه ((حنين بن إسحق)) ثم ((يحيى بن عدى)) ، بالإضافة إلى((تيماوس)) الذى ترجمه ((ابن البطريق)) ثم ((حنين بن إسحق)) وآخرون[٤٦]، "ولوحظ فى هذه الآونة ضعف المترجمين فى اللغات التى يترجمون إليها مثل ((ابن البطريق)) و((ابن نعيمة)) ، ولذا كان هناك مصححون ومراجعون، فيما عدا بعض الاستثناءات مثل ((قسطا بن لوقا))البعلبكى الذى كان يعرف جيداً اليونانية والسريانية والعربية، وكذلك ((حنين بن إسحاق)). وللحصول على المخطوطات التى ترجمت كانت هناك بعثات رسمية وأخرى أهلية إذ أرسل الخليفة ((المأمون)) البعثة الأولى مكونة من ((الحجاج بن مطر)) و((ابن البطريق)) من بيت الحكمة مع أخرين إلى بيزنطة، وقاموا بالاختيار بين المخطوطات التى عثروا عليها وعادوا، وقدموها للمأمون الذى كلفهم بترجمتها. وهناك بعثات أخرى من الممكن تسميتها بالأهلية، إذ أرسل ((الإخوان شاكر)) – وكانوا من العلماء الأغنياء - بعثة ضمت مشاهير المترجمين وعلى رأسهم ((حنين بن إسحاق))، وينقل ((د.بدوى)) عن((ابن النديم)) أنهم قد جلبوا كتباً هامة ونادرةً فى الفلسفة والهندسة والموسيقى والحساب والطب، هذا وقد أسند أولاد شاكر ترجمة هذه الكتب لكبار مترجمى بيت الحكمة، وكانوا يدفعون حوالى خمسمائة دينار شهرياً للمترجم فى ذاك الوقت[٤٧]. بالإضافة إلى أن المترجمين أنفسهم كانوا يجلبون المخطوطات لحسابهم الخاص، كما فعل الكثيرون. زد على ذلك ما كان بداخل المدارس المرتبطة بالأديرة النسطورية أو اليعقوبية من مخطوطات[٤٨]. وعلى الرغم من اختلاف دوافع تلك البعثات فإن الملاحظ أن الترجمات الأولى كانت لعلوم تلمس مباشرة الممارسة العملية والحياة اليومية[٤٩]، وكثيراً ما كان يحدث بعض التعديلات والتصحيحات للمترجم. ولاسيما فيما يتصل بالعلوم، فكتاب((المجسطى)) لبطليموس الذى قام بترجمته كثير من النقلة قيل عنه إن

((المأمون)) قد صحح كثيرا من حساباته وقياساته لمحيط الأرض والدرجة الأرضيه. فكانت أرصاد علمائه أول أرصاد فى الإسلام، وقد سموا مجموع أرصادهم "الرصد المأمونى"[٥٠]. فى الحقيقة أنه كانت هناك كما أسلفنا ترجمات منذ القرن الأول الهجرى، إلا أن الدفعة الحقيقية لهذه الترجمات لم تتطور وتتعمق إلا فى بداية القرن الثالث الهجرى، هذا القرن الذى شهد اندفاعاً واسعاً نحو الثقافة والعلم والحضارة بالإضافة إلى التدوين. والسؤال الذى يلح علينا الآن: لماذا القرن الثالث الهجرى على وجه الخصوص؟

كان القرن الثالث الهجرى يتسم بحراك اجتماعى غير مسبوق تبعاً لطبيعة تطور الصراع الاجتماعى والإيديولوجى الذى ظهر على أرض الواقع فى شكل ثورات وهبّات جماهيرية، أو فى شكل حركات شعوبية، ومذاهب وفرق مختلفة. هذا التطور دفع دولة الخلافة العباسية إلى التحرك على مستويين فى غاية الأهمية للتصدى للحركة الاحتجاجية الضخمة التى ظهرت فى شكل شعوبية، وذلك لإقامة بناء ثقافى شامل أصبح فى هذه الآونة ضرورة تاريخية، المستوى الأول - كما نرى- دفاعى تمثل فى بناء الماضى العربى الذى واجه هجوم الحركات الشعوبية مرةً أخرى على أساس علمى تمثل فى ((التدوين)) - الذى بدأ عملياً من القرن الثانى الهجرى - وعلى مستوى آخر تمثل فى فهم المفاهيم الإسلامية وتعميقها عن طريق فلسفات الشعوب الأخرى وتراثها، وتمثل هذا فى "الترجمات" للتصدى لهذه الحركات بنفس أدواتها حتى تصبح المواجهة أكثر فعالية وتسفر عن نتيجة فى صالح الاتجاه العام الذى شدد كثيرا على العقل فى هذه المرحلة، ومعنى هذا أن العقل كان حاضراً، بل كان جوهر الدعوة الإسلامية منذ البداية، فارتبطت الثورة الإسلامية بالتجارة باعتبارها تقع على رأس الأنشطة الاقتصادية فى هذه الآونة (رحلتا الشتاء والصيف) وبالتالى لعبت العلاقات التجارية التى ربطت العرب بالعالم الخارجى دورا إيجابيا فجعلتهم منفتحين على العالم بحكم هذه العلاقات التى نمت داخل السوق المفتوحة بين أقطار العالم. هذا الواقع جعل من الحضارة الإسلامية ذات الأساس التجارى، حضارة عقلانية ومنفتحة (اطلبوا العلم ولو فى الصين). التمسك بالعقل إذن باعتباره نقطة انطلاق منذ بداية الثورة الإسلامية هو نفسه الذى جعل الدولة الإسلامية تطيح بالجمود القديم الذى تمثل فى شكل المؤسسات العتيقة، وجعل المسلمين يتبنون النظم الأكثر حداثةً فى الممالك الأخرى. وهكذا هدم الإسلام بعقلانيته النظام الهرمى الكهنوتى القديم، وإذ كان يسعى لبناء الجديد فقد كان منفتحاً لكل ما هو نافع فى الحضارات الأخرى[٥١]. لذا نرى أنه من التعسف أن يفسر المستشرق ((بيكر)) استعانة الإسلام بالفلسفة اليونانية بمحاولة إيجاد

عالم عقلى إسلامى يقف فى وجه الغنوص ومنهجه الذوقى لكى يفسر حماسة ((المأمون)) لترجمة علوم اليونان وهى علوم عقلية تستند إلى النظر العقلى لا إلى التأمل الباطني والتذوق للمعارف الربانية على طريقة غنوصية واضحة[٥٢]. ووجه التعسف هنا يستند إلى ما أوضحناه منذ قليل من أن العقل كان ركناً أساسياً فى بناء الدولة الإسلامية. التحرك الذى قام على أكتاف الدولة إذن كان من نتيجته أن يشجع الخليفة ((المأمون)) الاتجاه الاعتزالي الذى يغلب العقل على النقل، ويدفع فى اتجاه أن تتخطى الدولة العباسية الصعوبات الكثيرة التى كانت تواجهها. والمسألة لم تتم بسهولة ويسر، ولكنها جاءت نتيجة لخوض صراع فكرى حاد بين القوى المحافظة ذات المصلحة المباشرة فى الإبقاء على القديم والقوى التى رأت فى إعادة ترتيب الأوضاع خير معين على تخطى الصعوبات، وهى نفس القوى التى خاض ((المأمون)) صراعه بها ومعها. تمخضٍ عن القرن الثالث إذن فى خضم هذه الصراعات على المستوى النظرى تحوُّل الزهد إلى حركة صوفية ظهر فيها بعض الاجتهاد الذى أصبح فيما بعد نواة لمنهج التأويل الذى اعتمده المتصوفة خاصة فيما اتصل بمقولة الظاهر والباطن. وفى نفس القرن أيضاً كانت بداية انفصال الفكر الفلسفى عن أحضان علم الكلام المعتزلى ليأخذ مساره المستقل فيما بعد كنتيجة طبيعية لمجمل الأحداث فى الواقع الاجتماعى. وما نستنتجه هنا أن طبيعة الأحداث فى القرن الثالث قد فرضت على الثقافة العربية فى مرحلة نموها وتطورها أن تتفاعل تفاعلاً خلاقاً وعميقاً مع مجمل الإنتاج الحضارى للشعوب الأخرى، وعلى وجه الخصوص والتحديد الفلسفة اليونانية، ويرى بعض المستشرقين أن أعظم ما قدمه العرب إلى العالم الغربى هو حفظ ذلك التراث اليونانى من الاندثار حينما نقله العرب للغرب فى القرن الثانى عشر الميلادى بفضل الجهود التى بذلها المترجمون بمدرسة طليطلة الأندلسية.

حركات الترجمة فى العالم العربى فى العصر الحديث :

ولكى يتقدم بحثنا سنحاول أن نتحدث عن حركات الترجمة فى العالم لعربى فى العصر الحديث، وكانت بدايتها عند أول احتكاك حضارى بالغرب تم فى أواخر القرن الثامن عشر وعلى أثر الحملة الفرنسية فى ١٧٩٨م، إذ ولد هذا الاحتكاك نوعاً من الانفصام الفكرى يمكن أن نستنتجه من كتابات ((الجبرتى)) حينما يقف بكل قوة ضد الاحتلال الفرنسى الغريب عن البلاد، إلا أنه فى مواضع أخرى يشيد ببعض الإجراءات والعلوم والمناهج الفرنسية، ويحاول من وقت إلى آخر المقارنة بينها وبين ظلم المماليك وتعسفهم، حتى إن الحملة أثَّرت فى كتابته، إذ كانت كتابة ((الجبرتى)) "فى تاريخه بعد الحملة أدق وأكثر نقداً لسير الحوادث ورجالها مما كانت عليها قبل

الحملة.. [٥٤]". وهو هذا الانفصام الذى تولد عن اكتشاف مثقفى هذا العصر للغرب وقد سار خطوات كبيرة نحو التقدم حينما استند على العقل وحده، وعن محاولتهم فى نفس الوقت مسايرته وهم متمسكون بشريعتهم. وبعبارة أخرى تولَّد الانفصام عندما أرادوا مسايرة التقدم الذى أحرزه الغرب وفى نفس الوقت التمسك بتراثهم الفكرى والدينى على ما هو عليه. ثم تجددت هذه الفكرة مرةً أخرى حينما أراد ((محمد علي)) ، حاكم مصر الجديد (١٨٠٥)، أنِ يبنى مصر على أسس التقدم الحديث فأرسل بمبعوثيه إلى فرنسا واستقبل منها خبراءً وفنيين للمساعدة فى إقامة هذا البناء الجديد للدولة، ونتذكر جميعاً دور السان سيمونيين فى هذا البناء. ويحاول ((رفاعة الطهطاوى)) أن ينقل صورةً أمينةً لما رآه فى باريس ويتمنى رؤيته فى بلاده. وقد أسس عقب عودته مدرسة الألسن فى ١٨٣٥م، واتسعت بعد إنشائها حركة الترجمة فترجم خريجو المدرسة كثيراً من الكتب فى مجال الفلسفة والطب والفنون العسكرية والتاريخ والجغرافيا.. إلخ[٥٥]، وقد أنشأت الدولة فيما بعد قلم الترجمة فى (١٨٤١م) وعينت فيه الخريجين وقسمته إلى أربعة أقسام، قسم للكتب العلمية والرياضية، وقسم لترجمة كتب العلوم الطبية والطبيعية، وقسم لترجمة الأدبيات والتاريخ والجغرافيا والمنطق والأدب والفلسفة والقوانين والقصص. وكان المعمول به ألا يتخرج الطالب من الألسن إلا بعد أن يترجم كتاباً[٥٧]. وقد استمرت المدرسة حتى أغلقت نهائياً على يد ((عباس الأول)) فى (١٨٤٩م) وبعدها مباشرة قلم الترجمة، وكانت هناك محاولات أخرى لإحيائها على يد ((إسماعيل)) فى (١٨٦٨م) أو فى (١٨٧٨م). وكانت جهود ((الطهطاوى)) حينئذ سبباً فى تأكيد تيار الاستنارة الذى أخذ ينمو ويتطور منذ الحملة الفرنسية بين مثقفى مصر الأزهريين، فى مقابل تيار المحافظين من المشايخ الذين رأوا كل العلوم خارج إطارهم الدينى التراثى بدعةً من البدع. وكل بدعة فى النار!! وتقف القوى الاجتماعية المستفيدة وراء المحافظين لتجعل من التراث الدينى دعامةً إيديولوجيةً للنظام الإقطاعي، والقول بهذا على إطلاقه لا يتسم بالعلمية لأن الدراسة تثبت أن هناك فصيلاً من الشرائح الوسطى من البورجوازية المصرية فى ذلك الحين كان يتشكل من جزء من المشايخ والأعيان ورجال الإدارة المصرية والموظفين والإداريين، بالإضافة إلى أن أصحاب المهن الحرة من الأطباء والمحامين والصحفيين والأدباء قد وقفوا يؤيدون التراث الدينى أيضاً، ولكن لدفعه نحو جهة أخرى، أى أنهم كانوا يودون من استلهام التراث الدفع لقيام حضارة كتلك التى كانت للمسلمين الأوائل قبلهم.

بينما اتجه فصيل اخر منهم نحو الغرب لتمثل حضارته واستعادتها فى واقعهم للمساعدة فى الانطلاق نحو الآفاق التى تقدم إليها. ويقف فصيل ثالث محاولا الجمع والتوفيق بين موجبات التراث والتمسك به وبين الأخذ عن الحضارة الغربية ما يمكن أن يتيح لبلادهم التقدم المادى(٥٨). وعلى هذا يمكننا تقييم الاتجاهات النهضوية العربية – كما سنرى – إلى خمسة اتجاهات رئيسية هى على التوالى : الاتجاه الليبرالي، والاتجاه العلمي، والاتجاه التنويري، والاتجاه التوفيقى والاتجاه السياسى العملى(٥٩). والملاحظ فى هذه التقسيمة أنها متداخلة، ولا نستطيع معها أن نضع حدوداً فاصلةً فيما بين التيارات لأنه لم تكن هناك فى حقيقة الأمر حدود فاصلة فيما بينها، ومع ذلك راعينا أن يكون هناك حد أدنى لتمييز كل تيار مما عداه وهو ما يفيد فى تسهيل عملية البحث.

فى هذا الجو الذى ميز مطلع النهضة فى نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، بدأت عمليات الترجمة عن الغرب فى كل الاتجاهات الفلسفية، والاجتماعية، والفنية والاقتصادية.. إلخ وفى العلوم المختلفة كالكيمياء والفيزياء والأحياء.. إلخ. وقام بهذا الجهد الكبير مثقفون عرب بمبادرة شخصية منهم دون الاعتماد على أى جهة رسمية إلا فى حدود ضيقة وذلك فى مصر والشام (سوريا ولبنان) والعراق وفى الشمال الإفريقى (تونس والجزائر والمغرب) فى وقت لاحق، حيث تمثلت هذه الترجمات فى نقل أمين لكتب الغرب أو فى شكل تأليفات مستوحاة من مجموع قراءات المؤلف الغربية، أو فى شكل عرض فى المجلات والصحف التى أخذت تنتشر انتشاراً واسعاً فى هذه الآونة، لذا سيكون من الأوفق قبل النظر إلى هذه الترجمات ضمن سياق كل اتجاه أن نلقى نظرة سريعة على عدد من هذه المجلات التى لعبت دوراً هاماً. ونحن فى نفس الوقت لا نستطيع أن ننكر ارتباط هذه المجلات بصورة أو بأخرى بنفس الاتجاهات السابقة.

المجلات والدوريات ودورها فى الترجمة :

لعبت المجلات منذ مطلع القرن التاسع عشر دوراً بالغ الأهمية فى عملية النقل عن الغرب من أفكار واهتمامات ومشاكل مثارة فى حينها، وتعتبر مجلة ((روضة المدارس)) (١٨٧٠–١٨٧٨م) التى أنشئت فى مصر كمجلة نصف شهرية رائدة المجلات العلمية فى الوطن العربى، إذ دعت إلى العلم ولخصت الكثير من الكتب العلمية، بل تعدت هذا إلى طرح العديد من القضايا العلمية التى شغلت علماء عصرها، حتى فى مجال الأدب كانت رائدةً، وقامت بترجمة القصص (٦٠)، وكذلك مجلة ((الجنان)) التى عاصرتها (١٨٧٠–١٨٨٥م) فى بيروت، وقد عنيت أيضاً بالعلوم

الحديثة وأخبارها، وكانت تعرض بشكل مبسط نتائج هده العلوم والنقاشات الدائرة حولها، ثم تأتى مجلة ((المقتطف)) (١٨٧٦-١٩٥٢م) التي أسسها ((يعقوب صروف)) (١٨٥٢-١٩٢٧م) و((فارس نمر)) (١٨٥٦-١٩٥١م)، وقد قامت بجهود حثيثة فى النقل عن الغرب والترجمة، وكما يرى أحد الباحثين فإن المنهج الذى سارت عليه المقتطف تمثل فى هدم الخرافة والسحر والشعوذة من جهة، وبناء صرح العلم الحديث والثقافة العصرية وتمكينها فى نفوس الأفراد من جهة أخرى[٦١].

التيار الليبرالى :

والتيار الليبرالى تشبعت نظرته إلى الغرب بشئ من الاحترام أو التقدير، حينما تبنى منتهجوه المبادئ الإنسانية للثورة الفرنسية من حرية وعدالة وإخاء، ونظروا إلى حقوق المواطنة بتقدير بالغ واعتنقوا أنظمته الديمقراطية من تشريعات وأجهزة : من دستور، وقوانين، ومجلس نواب، ومجلس شيوخ للتشريع ومراقبة السلطة التنفيذية وهيئة قضائية لتطبيق القوانين، وهيئة تنفيذية تمثلها الحكومة مسؤولة أمام النواب.. إلخ، بالإضافة إلى الأفكار الخاصة بالفصل بين السلطات والعقد الاجتماعى.. إلخ، ولقد نظر الليبراليون إلى الغرب باعتباره قد حقق تقدمه هذا على أسس مدروسة وصحيحة، لذا فإننا إذا أردنا أن نصل إلى ما وصل إليه فليس هناك بد من النقل عنه : "إن أول خطوة يخطوها المصلحون العلميون هى نقل العلم إلى أوطانهم بالترجمة. إن هذه الطريقة كانت هى ألف باء النهضة فى كل أمة وكل زمان". ويتمسك((أحمد لطفى السيد)) – أهم المعبرين عن هذا التيار – بسيناريو عصر النهضة الأوروبية، باعتبار أننا فى حاجة إلى استعادته لدينا، ولاسيما فى أهم ميزة اتسم بها فى بدايته وهى الترجمة : "إن حركة الترجمة تسبق حركة التأليف وتمهد لها كما حدث فى عصر النهضة الأوروبية، فقد عمد رجال هذه النهضة إلى درس فلسفة ((أرسطو)) فى نصوصها الأصلية، فكانت مفتاحاً للتفكير العصرى الذى أخرج كثيراً من المذاهب الفلسفية الحديثة"[٦٢]، و((لطفى السيد)) لا يلقى بنصائحه على الآخرين دون أن يعطى المثال والنموذج فلقد بادر – هو نفسه – بترجمة ((أرسطو)) فترجم ((كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس)) فى ١٩٢٤م، باعتباره مقدمة لكتاب السياسة، كما ترجم ((الكون والفساد)) فى ١٩٣٢م، وترجم أيضاً ((الطبيعة)) فى ١٩٣٥م، ثم ((السياسة)) عام ١٩٤٧م. ولعل اختيار((لطفى السيد)) ((لأرسطو)) يعود فى أساسه إلى أن ((أرسطو)) كان المقدمة الحقيقية لكل نهضة – كما يرى كاتبنا – وأن ترجمته كانت، كما رأينا منذ قليل ، مقدمةً للنهضة الأوروبية، كما أن النهضة العربية قد ارتكزت على ترجمته أيضاً، لذا فهو يعتبره أقرب إلينا مما نتصور "ولما كانت الفلسفة العربية

قد قامت على فلسفة((أرسطو)) فلا جرم أن أراءه ومذهبه أشد المذاهب اتفاقا مع مألوفاتنا الحالية، والطريق الأقرب إلى نقل العلم فى بلادنا وتأقلمه فيها رجاء أن ينتج فى النهضة الشرقية مثل ما أنتج فى النهضة الغربية"[٦٣]. والحق أن اختيار ((لطفى السيد)) ((لأرسطو)) يعود إلى أنه كان يود طرح مسألة الحرية حرية الفرد وحرية المجتمع من خلال ما طرحه((أرسطو)) نفسه فى تدبير شؤون الدولة حتى يصبح مواطنوها جميعاً من الفضلاء. وبما أن التيار الليبرالى قد أخذ على عاتقه منذ البداية إشكالية الليبرالية الأوروبية ودفاعها عن الحرية الفردية، من هنا كان موقفه ضد الاشتراكية، فها هو أحد أعلام هذا التيار وهو((فتحى زغلول)) يرى أن الاشتراكية تهدد حرية الأفراد وتربية الأمم، لأنه يرى أن الشعب يطالب الحكومة بالقيام بكل شئ، ومن هنا مصدر خوفه لكى لا تصبح الحكومة كل شئ والشعب لا شئ[٦٤] وذلك لأنه رأى الشعب لم يكن له شان فى نصيب الحكومة، ولهذا نجده يركز على هداية الأفراد إلى وجوب الاستمساك بشخصيتهم، ومن هنا كانت خيارات ترجماته، فنجده قد ترجم ((أصول الشرائع)) لبنتام، و((خواطر وسوانح فى الإسلام)) للكونت هنرى كاستري، و((روح الاجتماع)) و ((سر تطور الأمم)) لجوستاف لوبون، و((سر تقدم الإنجليز السكسون)) لريمون ديمولان، و((الفرد والمملكة)) لسبنسر وغيرها... وهكذا فقد تشكل التيار الليبرالى على أسس غربية قامت فى الأساس على الترجمة، كما تم تكريسه للتعبير عن مصالح الملاك الزراعيين وفصيل من الطبقة الوسطى المثقفة، وهو ما عبر عنه سياسياً حزب الأمة، وأصبح هذا التيار فى حال تؤهله للاضطلاع بدور كبير على المستوى الفكرى والتنويرى، هذا وقد تفتقت عن نشاطاته المتعددة الجامعة الأهلية والتى كانت إنجازاً عظيماً له، وقامت هذه الجامعة نتيجة لجهود الليبراليين مع العلماء الغربيين الذين بدأوا فى التدريس بها كماسينيون وغيره، هذا الارتباط بالغرب كان من شأنه أن يقف التيار الليبرالى مواقف غير جذرية من الاستعمار الغربى.

التيار العلمى :

وهو تيار عريض يضم فى قائمته كل من ساهم فى نشر تراث الغرب العلمى، سواء بالترجمة أو النقل بوسائل كثيرة ومختلفة منها عن طريق ما نشر وترجم فى المجلات التى سبق وأشرنا إليها، ومنها أيضاً ما تُرجم مباشرةً ونشر على هيئة كتب. والملاحظ أن هذا التيار قد ساهم فى دفعه للأمام كُتّاب لا ينتمون إليه مباشرةً بل و ينتمون أحياناً لتيارات أخرى، حينما ساهموا بطريقة مباشرة أو غير مباشرة فى تلك الترجمات، حتى وإن كانت أهدافهم من تلك الترجمات ترجو أغراضاً أخرى، إلا أن إسهاماتهم تلك قد صبت فى صالح هذا التيار، وبهذا نجد إسهامات من اتجاهات متباينة

شكّلت فى مراحل متعددة من تاريخ هذا التيار أهم معالمه وقسماته؛ ونحن نذكر من هذه المساهمات أعمال ((شبلى شميل))، و((جميل صدقى الزهاوى))، و((عصام حفنى ناصف)) وغيرهم، حتى ((إسماعيل مظهر)) الذى لا ينتمى لهذا التيار مباشرة إلا أنه أسهم بترجمته لمؤلف ((دارون)) ((أصل الأنواع))، وقواميسه الإنجليزية العربية التى اعترف الجميع بأنها الأولى من نوعها فى اهتمامها بالمصطلحات العلمية، إنه أسهم بجهوده تلك فى دفع مسيرة هذا التيار. والجدير بالذكر أن هذه المساهمات لم تكن جميعها فى نقل المذاهب العلمية وكتب العلم فى مجالاته المختلفة فقط، بل إنها تعدت ذلك إلى ترجمة المذاهب والفلسفات المادية واهتمت بانعكاسات نتائج العلم على هذه الفلسفات بالإضافة لانعكاساته على العلوم الإنسانية فى مجالاتها المختلفة. ويعتبر((شبلى شميل))ـ وبحق ـ أهم من ساهم فى وضع الدعائم الأولى لهذا التيار، ولا يرجع هذا لخلفيته العلمية التى استندت إلي الطب، ولكن لما قام بترجمته وشرحه والتعليق عليه، بل والتصدى لمن هاجموه وناصبوه العداء، خاصة فيما اتصل بنظرية ((دارون)) التطورية، باعتباره أول من قام بشرح هذه النظرية وتقديمها فى اللغة العربية فى كتابه "شرح بخنر على((دارون))" والذى تضمنه كتابه عن ((النشوء والارتقاء)) فى عام ١٨٨٤، وأيضاً فى كتابه ((الحقيقة)) فى عام ١٨٨٥ وكانت غايته الرد على ناكرى مذهب ((دارون)) ، وأيضاً مجموعة مقالاته التى كتبها فى الفترة من ١٨٧٨ إلى ١٨٨٢ والتى جمعها فيما أسماه ((ملحق فى مباحث فى الحياة لتأييد الرأى المادى فيها))، كما أن الجزء الثانى من مجموعة الدكتور((شبلى شميل)) قد ضم مجموعة مقالاته ودراساته التى كتبها من عام ١٨٧٩ إلى عام ١٩٠٨، وفى هذا الجزء يشيع التراث الغربى الذى اعتبره((شميل)) تراثاً إنسانياً بفلسفاته وعلومه ومناهجه وطريقة تفكيره، وهو يكرس كتابه ((آراء د. شبلى شميل)) فى عام ١٩١٢ ليرد على كل الانتقادات التى وجهت إليه، كما أن لشميل أعمالاً علميةً تشمل إلى جانب ذلك اهتمامه بتاريخ الطب لدى البابليين والفرس والمصريين والعبرانيين والهندوس والصينيين والإغريق والرومان، وهو الكتاب المعروف لديه ((بالطواف حول الطب)) (١٨٨٦-١٨٨٧) كما أن له ترجمات أخرى خاصة ترجماته المعروفة لمؤلفات ((ابوقراط)) مثل ((طبيعة الإنسان)) الذى ترجمه عام ١٨٨٨، و((كتاب العلامات)) وقد ترجمه فيما بين ١٨٨٧ و١٨٨٨، وأيضاً ((كتاب الأهوية والمياه والبلدان)) الذى قام بترجمته عن الفرنسية عام ١٨٨٥ بالإضافة إلى كتاب ((الفصول)) (١٨٨٦-١٨٨٧). واهتمام((شميل)) بالطب أمر طبيعى باعتباره طبيباً، وقد أصدر مجلة ((الشفاء)) وهى مجلة طبية انتظمت بين عامى ١٨٨٦ و ١٨٩١، بالإضافة إلى

ترجماته الأخرى فى مجال الاجتماع والفلسفة والآداب، والتى ساهمت جميعـــها فـــى إشاعة الروح العلمى للغرب، وتأكيده فى إطار خلق تيار علمى حقيقـــى فـــى محيـــط الدائرة العربية.

التيار التنويرى :

ولعل هذا الاتجاه قد بدأ منذ الترجمات الأولى التـــى خرجـــت مـــن المـــدارس المختلفة التى أنشأها((محمد على)) ، وأشرف على أغلبها ((رفاعـــة الطـــهطاوى))، وهو اتجاه قد تأثر لحـــد كبـــير بمفـــاهيم وشـــعارات الثـــورة الفرنســـية، وإذا كـــان ((الطهطاوى)) مبدعاً تنويرياً حين ترجم الدستور الفرنسى، فإن((سلامة موسى)) قـــد خطا خطوة أبعد وأهم حينما حاول أن تصل الإبداعات الأوروبية الحديثة فـــى العلـــوم والمناهج الاجتماعية والفلسفية إلى أعرض طبقة شعبية وأوسع جمـــهور، وألا تكـــون قصراً على نخبة المثقفين الذين احتكروا معرفة الثقافة والعلوم الغربية دون سواهم مـــن عامة الشعب. لذا كانْ عليه أن يلعب دوراً محورياً فى قهر هذا الجهل وهذا التخلـــف اللذين ظلا يهيمنان على طبيعة الحياة العامة ، من خلال نشر العلم الأوروبى الحديـــث ونظرياته العلمية والأفكار الجديدة، وكانت فى مقدمتها نظرية التطور التـــى اعتبرهـــا دينه الجديد، حيث لم تكن بالنسبة له نظريةً علميةً وحسب، بل كانت فى تصوره فكـــرة كفاحية استطاعت أن تتصدى للجمود العقائدى والتقاليد الموروثة والبالية، وهو ما كـــان يشكل مسعى موسى واهتمامه طيلة حياته. ومن هنا جاء احترافه للصحافة فيكتـــب أولاً فى جريدة ((اللواء)) ثم مجلته الأسبوعية ((المستقبل)) ثـــم ((المحروســـة)) ويـــترأس تحرير مجلة ((الهلال)) التى اتسمت كتاباته فيها بطابع تثقيفى تنويـــرى، يبعـــد عـــن الخوض المباشر فى مسائل الأحداث اليومية، ثم يكتب بعدها فى ((المجلة الجديدة))، ثم يشارك فى إصدار جريدة ((أخبار اليـــوم)) ويـــترأس تحريـــر ((جريـــدة الشـــؤون الاجتماعية))، ويساهم فى نفس الوقت فى تحرير ((الكاتب المصرى))، وعديـــد مـــن المجلات المصرية الصادرة فى ذلك الحين. وكانت مهمة ((سلامة موسى)) تتحد فـــى مقاومة المستعمر، ومقاومة أفكار الماضى المريضة، ومحاولة إشاعة الاشتراكية ،علها تستطيع اجتذاب الأنصار، وتعمل على تحقيق الحياة الكريمة التى يتمناهـــا لمواطنيـــه، ولهذا كانت الصحافة وسيلته فى التأثير على الجمهور العريض.

فلقد آمن بفكرة مؤداها "لا يمكن لأمة أن تعيش فى حضارة صناعية ما لم تحقق الثقافة العلمية التى أدت إليها "[٦٦]، وبالتالى على تياره هذا أن يمهد للنهضة المرجـــوة بنشر الثقافة العلمية الجديدة أولاً، ولهذا أيضاً أعطى المثل والقدوة حينما كانت مؤلفاتـــه تخرج على شكل كراسات لتبسط النظريات العلمية والمفاهيم والقيم الجديـــدة بأســـلوب

سهل جذاب يشد القارئ غير المتعمق، وبهذا أيضاً نرى سر اختياراته للموضوعات التى قام بنقلها أو ترجمتها عن الإنجليزية، فكتابه ((مقدمة السوبرمان)) فى ١٩٠٩ و((الاشتراكية)) فى ١٩١٣ يوضحان مدى تأثره الشديد بالفابيين، هذا وقد اطلع وأطلع قراءه عن قرب على كل من ((دارون)) و ((شو))و((ولز)) و((نيتشه)) و((رينان)) و((جان جوريه)) بالإضافة إلى كُتَّاب روسيا القيصرية وقد انعكست أفكار كل هؤلاء وغيرهم من رواد العلم والثقافة الغربيين على كل كتاباته التى وصلت إلى حوالى ثمانية وأربعين معظمها على هيئة كراسات صغيرة تظهر الجانب التنويرى والتثقيفى لرائد الاتجاه التنويرى فى الفكر العربى.

التيار التوفيقى :

ويعتبر الاتجاه التوفيقى رد فعل على التيارات الفكرية الأخرى التى عمل بعضها على تبنى وجهة نظر الثقافة والعلوم والحضارة الحديثة. ويتساوى فى هذا كل من التيار العلمى أو التنويرى أو حتى الليبرالى، فى مقابل تيار سلفى، وجد أن الاعتماد على التراث وحده كأداة يمكنه أن يحقق نهضة المسلمين الحديثة كما حققت نهضتهم قديماً ولا يأبه بالظروف التاريخية المختلفة. يأتى إذن هذا التيار التوفيقى كمحاولة لجمع كلتا الفكرتين فى بوتقة واحدة، بحيث يحقق العرب نهضتهم بالأخذ عن الحضارة الغربية الحديثة وفى نفس الوقت يتمسكون بالتراث باعتباره خصوصيةً تميزهم عن غيرهم من الشعوب الأوروبية. هذا التصور الذى استطاع التوفيق بين وجهتى النظر اللتين ظلتا فى تناقض فترةً طويلةً انقسم فيما بينه تبعاً للطريقة التى انتهجها أعلام هذا الاتجاه، إلا أن الوحيد – فى نظرنا – الذى لمع بين أعلام هذا التيار، وحاول أن يقيم بناءً فلسفياً يعتد به وعلى قاعدة يمكن وصفها بالوضعية هو ((إسماعيل مظهر))، وهو مفكر على درجة كبيرة من الإطلاع على ثقافة الغرب، وفى نفس الوقت ضليع فى الثقافة العربية الإسلامية، وقد استطاع أن يفيد من قانون المراحل الثلاث، ذلك القانون الذى وضعه ((أوجيست كونت)) ، ليفسر به التطور التاريخى للإنسانية، فبدا استخدامه لديه فى شكل رأسى، ليحيله مظهر إلى مستوى آخر وفى شكل أفقى فى هذه المرة، لكى يستفيد به فى تفسير النفس الإنسانية، بحيث بدا قانون كونت لدى مظهر فى صورة أبعاد للنفس الإنسانية، بهذا استطاع أن يدمج ويوفق فيما بين العلم والدين بطريقة وضعية بعيدة عن تأثير المؤثرات الدينية[٦٧]. ولإسماعيل مظهر إسهامات هامة فى نقل الثقافة الغربية إلى اللغة العربية، فهو أول من ترجم كتاب ((أصل الأنواع)) لدارون فى عام ١٩١٨م عن الإنجليزية، بالإضافة إلى أعماله التى نشرها عن مذهب التطور ويعتبر أهمها ((ملقى السبيل)) فى عام

١٩٢٤م؛ وقد قام بنشر أبحاثه عن مذهب التطور بمجلدات صغيرة قبل أن يجمعها في كتابه السابق، خاصة بعد تأثره بكل من((دارون)) ، و((هيكل)) ، و((ولاس))، و((شميت))، و((نايجيلى))، و((هكسلى))، بالإضافة إلى ((آرثر طمسون))، و((جوهانس))، ((ويزمان))، و((مندل)) فى الوراثة. ولعل رؤيته فى ((ملقى السبيل)) تتميز بأنها قامت بنقد الاتجاه الدينى الخالص الذى وضح عند ((الأفغانى)) فى تلك الفترة، بالإضافة إلى نقده للاتجاه العلمى لدى((شبلى شميل)) ، مقدماً شكلاً من أشكال التوفيق بين الوجهتين بالطريقة التى أوضحناها منذ قليل، وقد أصدر مجلة ((العصور)) فى ١٩٢٧م التى كانت تعبيراً عن وجهة هذا التيار، وكانت من المجلات الهامة التى ساهمت فى تشكيل وعى كثير من مفكرى هذا العصر؛ وكان أهم ما ركز عليه من موضوعات هو كيفية تأثر الثقافة العربية بالثقافة اليونانية، وله كثير من الأبحاث فى هذا المجال، بل إنه شارك فى كتاب ((نواح مجيدة من الثقافة الإسلامية)) الذى أصدره المقتطف فى عام ١٩٣٨م، وتعتبر قواميسه كما أوضحنا من أهم القواميس التى تميزت فى هذه الآونة بكثرة المصطلحات العلمية ، حيث أصدر منها ((قاموس الجمل والعبارات الاصطلاحية))، و((قاموس النهضة))، ثم ((قاموس الحيتان)) ثم ((الفريد فى المصطلحات الحديثة))، ولا ننسى ما قام به من جهد حين ترأس تحرير ((مجلة المقتطف)) فى عام ١٩٤٥م، ويواصل جهوده فيصدر كتاباً عن ((شبلى شميل)) ، ثم يتبعه بكتاب آخر عن عصر الاشتراكية، ولا ننسى من مؤلفاته الهامة أيضاً كتابه عن ((تاريخ الفكر العربى فى نشوئه تطوره بالترجمة والنقل عن الحضارة اليونانية))، وغير هذا له كتب أخرى كثيرة أهمها ((بين العلم والدين)) وأيضاً ((تاريخ العلم))، ومن ترجماته الهامة عن الغرب كتاب((جورج جاموف)) ((نشوء الكون))، هذا وقد ترأس مظهر موسوعة ((مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر)) وهى المعروفة بالعربية الميسرة وذلك فى عام ١٩٥٩م، وقد أشاع فى مؤلفاته تلك، وغيرها كثيراً من أفكار تياره الذى أخذ على يديه رسوخ الفكرة الفلسفية وعمق التحليل، وإلى الآن لم يهتم الباحثون بآثار هذا الرائد الذى أدى للفكر العربى من خلال مساهماته خدمات جليلةً فى مطلع النهضة العربية.

التيار السياسى العملى :

ويعتبر هذا التيار من التيارات الأصيلة التى ظهرت فى مرحلة النهضة العربية، إلا أنه لم يحظ بالاهتمام الكافى من قبل الدارسين، ويرجع هذا لاختلاف التقييمات والاستنتاجات المترتبة على دراسة المرحلة ذاتها، والدراسة المتعمقة تجعلنا نجزم بحضور هذا التيار ضمن التيارات الأخرى، وما يمكن أن نؤكده هو أن هذا التيار

بالذات قد لعب دوراً أساسياً فى التصدى لكل المخططات الاستعمارية لتقسيم الشرق الإسلامى فى ذلك الوقت، والدفاع بحزم عن الهوية القومية لشعوب المنطقة جميعاً، ضد الهيمنة وفرض ثقافات الشعوب المهيمنة على الشعوب المهيمن عليها. وتأسس هذا التيار على يد((جمال الدين الأفغاني))، الذى ظهر فى هذا الوقت كبطل قومى للعالم الإسلامى الذى اعتبرته شعوبه جميعاً ابنا باراً لها، ولأن نشاطه أيضاً قد امتد من روسيا إلى إيران إلى أفغانستان إلى الهند وإلى الدولة العثمانية ذاتها وإلى مصر وحتى إنجلترا وفرنسا. هذا الانتشار وتلك الشهرة الواسعة التى حققها كانا نتيجة لموقفه المبدئى الصلب اتجاه الاستعمار الغربى حتى أواخر أيامه؛ ولقد تبدت هذه المقاومة العنيفة حين كرس رسالته، ((رسالة الرد على الدهريين)) فى حيدر أباد الدكن عند لجوئه للهند، للتصدى لأفكار الغرب العلمية، وحمل حملة شعواء على نظرية ((دارون)) والماديين. والحق إن الدراسة المتأنية لهذه الرسالة تجعلنا نستنتج أن الرسالة كانت أيديولوجيةً خالصةً، وليست علميةً ولا تعكس إلا موقفاً سلبياً تجاه العلم والتقدم والحضارة الغربية(٦٨). إلا أن هذا الموقف السلبى لم يكن إلا دفاعاً سياسياً وقومياً عن الهوية القومية التى كانت فى أقصى درجات التهدد فى ذلك الوقت، حيث جاءت عقب الهجمة الشرسة للاستعمار الإنجليزى على الهند ومصر وكانت فى طريقها لتستولى على الشرق بكامله. رفض العلم الأوروبى فى هذا الوقت إذن لم يكن إلا رفضاً للاستعمار، حيث كان من الممكن أن يكون قبول العلم الأوروبى قبولاً بالقيم الاستعمارية وحضارتها وبالتالى إعداد الأذهان للقبول بالتفوق الحضارى الغربى وقبوله كنتيجة واقعية، وما يؤكد استنتاجنا هذا هو قبول ((الأفغانى)) فى كتاب ((خاطرات جمال الدين الحسينى الأفغانى)) بنظريات الغرب العلمية كنظرية التطور التى رفضها، والاشتراكية وغيرهما من الأفكار الشائعة فى ذلك الوقت، إلا أن الظرف التاريخى لم يكن هو نفسه، فالهجمة الاستعمارية لم تكن بنفس الشراسة، وحتى قبوله بهذه الأفكار الغربية لم يكن على قاعدة أنها أفكار غربية، بل حاول النظر إلى التراث الإسلامى ليؤكد على أصالة هذه القيم فيه، وهكذا فنظرية التطور كانت تمارس عند العرب قديماً، وقال بها ((ابن بشرون))، والاشتراكية فى صميم تعاليم الإسلام، وعندما يجد نفسه مضطراً للحديث عن أحد التطوريين المعاصرين يختار ((شبلى شميل)) ابن الشرق ولا يختار أحداً من الغرب. إذن قبوله ورفضه لحضارة الغرب، بالإضافة إلى تبنيه للاتجاهات الوطنية فى مصر والهند والشام على الرغم من تعارضها مع سياسته فى الجامعة الشرقية، بالإضافة إلى انضمامه وخروجه عن المحفل الماسونى، وأيضاً بعض الأفكار التى تبدو متناقضةً، لم تكن إلا تعبيراً عن ذلك الاتجاه السياسى العملى

الذى يستوعب اللحظة الزمنية وإمكاناتها ويحاول استغلال كل ما يتبدى فـــى الواقـــع بعملية منقطعة النظير، وبأقصى طاقة ، ليدفع به نحو مبدئه الذى لم يتغير منذ ظـــهر على سطح الحياة فى الشـــوق الإســـلامى ألا وهـــو التصـــدى لمخططـــات الغـــرب الاستعمارية والدفع بشعوب الشرق نحو النهضة والتقدم لتحظى بما هى أهل لـــه. إذن ((جمال الدين الأفغانى)) لم يكن إلا سياسيا من طراز نادر، حاول بعملية ودأب تحقيـق أهدافه السياسية وساهم بجهود الرائد لتأسيس اتجاه فى النهضة يتســـم بأنـــه سياســـى عملى، وهو ما أفادت منه تيارات كثيرة على رأسها التيـــار الليـــبرالى، والتوفيقـــى، والدينى المستنير لدى((محمد عبده)).

ونعاين أنه فى ربع القرن السابق على الحرب العالمية الأولى، تعـــرف الفكـــر العربى لأول مرة من خلال هذه الترجمات على((تشـــارلز دارون)) ، و((نيتشـــه))، و((أوجيست كونت))، والقصاصين الروس، والفابيين البريطـــانيين، ودعـــاة المذهـــب النفعى، بالإضافة إلى الكتاب الفرنسيين فى عهد الاستنارة من أمثـــال ((فولتـــير)) ، ((وروسو)) و((كوندياك))، و((مونتسكيو)) ، وكذلك ((سيجموند فرويد)) و((جوستاف لوبون))، وغيرهم من المفكرين الأوروبيين المعاصرين. وعلى الرغم مـــن أن هـــذه الترجمات وانتشارها فى أنحاء العالم العربى كمحاولة للبحث عن حلول لواقعنـــا مـــن خلال تمثل رحلة الغرب نحو الحضارة، أو كمحاولة لنقل عنـــاصر تقنيـــات الغـــرب الحضارية فى شتى فروع العلوم والمعارف، إلا أنها حتى الآن لم تسفر عـــن نتـــائج يمكن لمسها فى الواقع العربى، بحيث يمكننا القول بكل الأمانة الفكريـــة إن التيـــارات المختلفة قد أخفقت فى خلق مقال فلسفى عربى، مما يجعلنا نتساءل حـــول الموضـــوع بالرغم من ثقتنا فى أن الإجابة على السؤال لا يستطيع فرد بعينه أن يقدمـــها بـــل ولا يملك أى فرد مهما كان تقديم إجابة جاهزة، لذا سنحاول من خـــلال عـــرض بعـــض الملاحظات المنهجية تلمس طريق الإجابة:

ملاحظات منهجية

التصور المستقبلى :

فى الحقيقة أن أهم ما يميز تلك الحقبة الأولى فى عصر الترجمة الأولى، عصر الحراك الاجتماعي غير المسبوق، هو وضوح الرؤية، وضـــوح الطريـــق، وضـــوح تصـــور كامل للمستقبل، وحضوره فى الأذهان، بل وطغيانه على الحركـــة الفكريـــة والثقافية فى الوقت نفسه، بحيث ظهرت التيارات والفرق والمذاهب المختلفة بمظـــهر من لا يطرح تصورا مستقبليا بديلا، ولكن من يحـــاول تعديـــل المســـار، أو ترشـــيد المسيرة، أو الأخذ فى الحسبان مصالح المستبعدين والمهمشين فى المجتمع الإســـلامى

فى سياق مسيرته التاريخية وفى إطار تصوره المستقبلى الذى اتفق عليه الجميع. هذا التصور استمد حقيقته من التوحيد، التوحيد على مستوى الدين والعقيدة، والتوحيد على مستوى الفكر والثقافة، والتوحيد على مستوى الرأى والكلمة، بعيداً عن القبيلة والعصبية، التوحيد فى جغرافيا العالم الإسلامى وجعل بلدانه عالماً واحداً، وشعوبه شعباً واحداً، تدين بدين واحد، وتتجه لقبلة واحدة، وتعبد إلهاً واحداً، لا تفرقة بين شعب وآخر فكلهم كأسنان المشط الواحد، يتوجهون شطر عاصمةً واحدةً، نعم تغيرت، ولكنها ظلت حتى قبل عصور الانحطاط عاصمة واحدة. هذا الحضور الحاد لتصور المستقبل فى ذهن وقلوب وعقول الجميع، زاد من تعميقه وتكريسه أن حياة الناس ظلت مرتبطة إلى أقصى الحدود بالدين وبالعقيدة حيث ارتبط به الزواج والطلاق والميراث وحتى الميلاد والموت، وتنظيم المعاملات بين الناس، وتنظيم العلاقة بين المسلم والدولة. كل هذا جعل فى تصور الناس أن انتفاء الإسلام يعنى انتفاء كل هذه الأنشطة الاجتماعية باعتبارها ارتبطت به سواءً عن طريق النص ، أو عن طريق الطقوس الدينية المتبعة فى كل نشاط. وهذا ما فهمته الفرق الإسلامية المختلفة، فلم تكن تملك الدعوة لطريق آخر مخالفة، ولكن دعواتها انحصرت فى إبدال إسلام بإسلام، بمعنى إبدال إسلام النصر إلى إسلام العقل، وإسلام الاتباع إلى إسلام الاجتهاد، وإسلام السلف إلى إسلام المصالح المرسلة. هكذا اتفق الجميع المعارضون والمؤيدون على تصور مستقبلى واحد، يضع فى اعتباره الظروف الموضوعية للواقع وشروط التحرك نحو تحقيق هذا التصور، على الرغم من اختلافهم على طرق تحقيقه.
هذا الاتفاق جعل الجميع منشغلاً بعملية البناء تلك، بحيث لم يجعل هناك فرصة لكى يتصدى أحد لما يقوم به المترجمون، ومن دراستنا لتاريخ الفرق الإسلامية نعرف أن الفرق المعارضة أيضاً قد استعانت بالثقافات غير العربية ترجمةً وهضماً ، لتستطيع الرد على دعاوى أيديولوجى السلطة الرسميين، بالإضافة إلى أن فرقاً أخرى انتشرت فى أصقاع أتاحت لها هضم وتمثل ثقافات أخرى، بالإضافة لانتشار بعض هذه الفرق أيضاً فى شعوب غير عربية احتفظت بثقافاتها الأصلية.

وقولنا السابق لا ينفى أنه كانت هناك معارضة لعملية الترجمة والأخذ عن الشعوب الأخرى، فالمناظرة الشهيرة التى تمت بين((أبى سعيد السيرافى)) و((يوحنا بن متّى القنائى)) تؤكد على وجود هذه المعارضة[٦٩]. إلا أنه تؤكد فى نفس الوقت على نسبية هذه المعارضة، إذا قسناها بما عانته طلائع النهضة العربية فى مطلع القرن العشرين.

جاء الإسلام وناقش الأديان السابقة عليه، فوجدها لا تتفق مع توجهه التوحيدى تماماً، فتجاوزها جاباً للكثير مما فيها، وقد انعكس ذلك على العلاقة بينه وبين هذه الأديان إذ لم تكن دائماً علاقة تكامل وتضامن. ولهذا لم يكن غريباً أن يطلق على المرحلة السابقة له بأكملها بأنها مرحلة جاهلية، وأن يؤرخ المسلمون بها فيما بعد فى عصور تاريخهم "بالعصر الجاهلى". هذا العمل جعل المسلمين لا يشعرون بوطأة تراثهم السابق على الإسلام. أصبحوا أحراراً من ثقل التراث، بل كان من العار أن يتمسك به مؤمن بعد أن ضربوا به جميعاً عرض الحائط ،حين دخلوا أفواجاً فى الدين الجديد. هذه الخاصية، بالإضافة إلى خاصية أن الدين الجديد لم يكن قد تعمق بعد فى أذهان معتنقيه لحداثتهم به. هاتان الخاصيتان جعلتا الترجمات والانفتاح على الثقافات الأخرى والأفكار الجديدة، لا يهيّجان المتزمتين، على الرغم من أن أغلب القائمين على الترجمة هم من المسيحيين النساطرة، حيث ارتضى المسلمون بفهم وقراءة ما ترجم لهم جنباً إلى جنب مع الدين الجديد. هذا الشعور ذاته كان من شأنه أن يقلل من الجهد المضاعف للمترجمين فى عصر النهضة فى بداية القرن العشرين، الذين بذلوا جهوداً مزدوجةً تتصل بترجماتهم ذاتها ، وفى نفس الوقت بانشغالهم فى الرد على السلفيين، ممن رموهم بخيانة التراث. ونحن لا ندعى غياب هذا فى العصر الأول، إلا أنه كان يتم بصورة أخف، ولم ينطلق تراثيو العصر الأول من منطلق الانغلاق على الذات، بل كان المنطلق مدى حاجتنا للعلوم المنقولة وهل تفى علوم أخرى نملكها بالغرض، وهذا ما يمكن أن نكتشفه من خلال المناظرة التى أومأنا إليها منذ قليل بين السيرافى ويوحنا القنائى وهى التى تركزت على النحو العربى والمنطق اليونانى.

بين الإيديولوجيا والابستمولوجيا :

قام العرب فى عصر الترجمة الأول بقراءة ثقافات وفلسفات الشعوب التى ترجموا عنها قراءة إيديولوجية مستترة، حيث امتزجت بالثقافة والمعارف العربية، بالإضافة إلى أن إفرازات الواقع العربى قد انعكست أيضاً على هذه القراءة، بحيث أصبح من الصعب التمييز بين الجوانب الإبستمية والأيديولوجية فيها، ولندلل على هذه الرؤية فلنأخذ من مطلع النهضة قراءة الأفغانى لنظرية التطور الداراونية التى ظهرت فى عصره كنموذج، حيث إذا أطلعنا على رسالة((الرد على الدهريين)) ، سنجدها قراءةً أيديولوجيةً سافرة، يمكن تمييزها بسهولة ويسر ودون عناء. ومن المؤكد أن هناك عوامل كثيرة أثرت على القراءة بما جعلها تأتى على النحو الذى جاءت عليه، وفى مقدمتها أن كلتا القراءتين أضيف إليهما من الواقع العربى المعيش ما أثر على

صياغتهما، بالإضافة لجملة مؤثرات أخرى – سنذكرها فيما بعد. ومن الملاحظ أيضاً أن القدماء قد امتلكوا تصوراً معيناً للتطور، بمعنى أنهم قد أقاموا مذهباً متميزاً لهم في التطور، بينما نجد ((الأفغاني)) لم يقدم مذهباً، بل إن قراءته كانت قراءة نقدية للتطوريين المحدثين، بمعنى أن آراءه وكتاباته اقتصرت على الموافقة أو الرفض، تجاه بعض ما يدعو إلى كل من الموقفين، أي أنها التزمت الجانب السلبي من البحث العلمي ولم تقدم الجانب الإيجابي أو البنائي لقيام أي بحث يلتزم منهجاً علمياً معيناً[٧٠]. وطبيعي أن هناك مبررات أيديولوجية قد قادت إلى هذا الجانب السلبي، سنتعرض لها عند التحدث عن ظروف القراءتين. بالإضافة إلى أن مترجمينا المحدثين لم يستطيعوا التمييز بين ما هو أيديولوجي وما هو إبستمي في عصر تعقدت فيه الأمور وتداخلت بحيث وقع البعض فريسة لأيديولوجيات كان الهدف منها السيطرة على الشرق وق... ونهب خيراته.

القومية والوطن :

(الحدود/ اللغة / الجنسية/ الثقافة – علوم الأوائل)

تعتبر الفكرة القومية من أهم الأفكار التي أثرت فعلياً على حركة الترجمة في العصر الحديث باعتبارها وليدة العالم البورجوازي الغربي كتعبير عن أحد المراحل لتقدمه الصاعد، حيث نجد أنه في عصر الترجمة الأولى لم تكن هذه الفكرة قد تعمقت بهذه الصورة التي نراها الآن، وكان المسلم في استطاعته التنقل والسفر دون جواز أو وثيقة، وبالتالي لم تكن هناك حدود فكرية بين الحضارات كما هو الآن، فالعرب قد نقلوا عن ثقافات متعددة لشعوب مختلفة في الشرق والغرب، فنجدهم قد أخذوا عن العبرية، والسريانية، والفارسية، والهندية، واللاتينية، ثم بشكل خاص عن اليونانية. وعلى الرغم من أن اللغة العربية كانت هي اللغة الرسمية للدولة. إلا أن هذا التعميم قد استند على أن شريعة التوحيد قد استندت على القرآن ذي اللسان العربي، وإن شعائر الصلاة لا تقوم إلا باللغة العربية، هذا ساعد على انتشار اللغة العربية (بلهجة قريش) في سائر الأمصار والأقطار الإسلامية. لذا لا نستغرب حينما نجد أن أبناء الثقافات الأخرى غير العربية، قد قاموا بجهود عظيمة عند مساهمتهم في التراكم الحضاري للأمة الإسلامية وأصبحوا بأعمالهم جزءاً لا يتجزأ من عصارة هذه الحضارة. وكلنا يعرف أسماء ((ابن سينا))، و((الجاحظ))، و((مسكويه))، و((البيروني))، و((سيبويه)) وكثيرين غيرهم، وقد انعكس هذا على فهمهم لطبيعة حضارتهم وحضارات الشعوب الأخرى، فمؤرخو الفلسفة في العصر الوسيط كانوا يستخدمون مصطلح ((علوم الأوائل)) للدلالة على العلوم الطبيعية والفلسفية القديمة ، شاملةً علوم اليونان في

الأساس ، بالإضافة إلى كل المصادر الأخرى القديمة كالفارسية والهندية.. إلخ وذلك بعد أن تُرجمت إلى اللغة العربية ، وأصبحت جزءاً لا يتجزأ من الثقافة العربية الإسلامية. إلا أنه في عصرنا الحاضر ومنذ مطلع النهضة العربية نجد أن الفكرة القومية، وفكرة الوطن المرتبطة أصلاً بالحدود قد انسحبت إلى حدود بين الثقافات. وعلى اثر ذلك تغير مصطلح مؤرخينا القدامى((علوم الأوائل)): إلى ((العلوم الدخيلة)) على أيدي مؤرخي الفكر المعاصرين ، وهو مصطلح معبر للغاية كما نرى. إلا أن السؤال الذى يفرض نفسه الآن ألم يعرف مثقفو ومترجمو عصر التدوين حدوداً للدولة العربية الإسلامية أيضاً؟ والجواب إنه فعلاً كان هذا وارداً فى إطار وعيهم بحدود الدولة العربية الإسلامية، إلا أنهم فهموها على أنها حدود يدخل فى إطارها ثقافات وحضارات متعددة، أصبحت هذه الثقافات والحضارات تشكل نسيجاً متكاملاً لحضارة واحدة وتحت مسمى واحد، تتبع أمةً واحدةً. لذا كما وجدنا من قبل قد شارك فيها كل من العربى والفارسى والهندى والمصرى والسريانى، شارك جميعهم على قدم المساواة، بالإضافة إلى كل الشعوب الأخرى التى غزاها الإسلام، شارك الجميع فى بناء الحضارة الجديدة، لذا أصبحت العلاقة التى تربط بين المواطن المسلم فى هذه الدولة علاقةً من نوع مختلف أياً كان جنسه، فالمواطن المسلم من أصل فارسى لم تكن أحاسيسه هى نفسها التى نجدها لديه الآن إزاء مواطن مسلم مغربى أو فى أى بقعة أخرى والعكس صحيح.

حوار الحضارات :

إن فكرة حوار الحضارات التى هضمها واستوعبها أسلافنا هى نفسها التى جعلتهم يضمون علوم الحضارات الأخرى التى ترجموها إلى تراثهم الحضارى ويطلقون عليها جميعاً مصطلح ((علوم الأوائل)). كان واضحاً لهم أنهم يقومون بدور تاريخى حضارى سوف تحفظه لهم الإنسانية. هذه الفكرة غابت فى الغالب عن مثقفى عصر النهضة العرب الذين انتسبوا إلى التراث. فجدير بالملاحظة أن أفكاراً حول التخلف الواقع على الشرق تبلورت تبلوراً خاصاً فى أوساطهم، وهى تتعلق بالاختلاف الكيفى للحضارة التى أنجزها الغرب وبسببها استطاع الهيمنة على الشرق، إذ يرى كثيرون ومنهم ((جمال الدين الأفغانى)) . على سبيل المثال – وعلى الرغم من تفتحه الفكرى، أنه لكى يتقدم الشرق ينبغى أن يتراجع الغرب وهكذا.. هذه الفكرة عبر عنها فى وقت لاحق بمقالات عديدة سنختار إحداها وهى بعنوان ((تنازع البقاء بين أوربا والإسلام))، والطريف أنها تعكس فى هذه الآونة مدى طغيان المصطلحات العلمية الغربية على أذهان المثقفين حتى عندما يهمون بمهاجمة الغرب. ويكفينا من المقال أن

نأخذ العبارة التالية: "التنازع على البقاء وهو مبتغى كل أثافي العالم اليوم وهو ما يسميه السياسيون والاجتماعيون بالتنازع فى هذا الوجود والتزاحم فى كل هذا العالم لتنال كل أمة قسطها من التاريخ وحظها أو شقاءها"(٧١).هذه الفكرة كانت حاضرةً أيضاً فى ذهن ((الأفغانى)) – كما أسلفنا – حين يقول "دعوا العصر الجليدى يستحوذ على قارة أوربا مرة أخرى، ويدور الدور الفلكى بمفعوله وتأثيره، ويجعل الحياة فى هذا الإقليم متعذرةً كما كان أولاً، وانظروا إذ ذاك إلى نهضة الشرق – خصوصاً متى تغير شكل الحكم فى أهله – فقرون الشرق قد عاد مشرقاً بالعلماء، زاهراً بحقائق العلوم مثبتاً مقرراً لكل ما هو نافع ويصلح أن يبقى أثراً (وتلك الأيام نداولها بين الناس) (٧٢). هذه الفكرة تستبعد حوار الحضارات وتعايشها وهى فكرة ظهرت فى الغرب أيضاً كما ظهرت فى الشرق وعبر عنها كثيرون منهم ((كبلنج)) الذى يقول : "الشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقيا"، وهكذا ففكرة إما الشرق المتقدم أو الغرب المتخلف أو العكس ولا سبيل آخر غير ذلك وكأنه قدر، فكرة غير تاريخية وتفتقد للعلمية، إلا أنه للإنصاف أيضاً نجد أن المثقفين العرب فى هذه الحقبة قد دفعوا دفعاً لتبنى هذا الموقف الذى فرض عليهم لإنقاذ الهوية القومية من السقوط وهى قد تأثرت بفعل الغزو الاستعمارى القادم من الغرب.

ظروف القراءتين :

القراءة الأولى تمت بتشجيع الخلفاء وأولى الأمر تحت إلحاح الحاجة للفلسفة وللعلوم المختلفة لتثبيت أركان الدولة – كما أسلفنا – بينما تمت الثانية تحت إلحاح تعويض التخلف والنكوص الذى أصيبت به الدولة الإسلامية. أيضاً فى القراءة الأولى كانت الدولة الإسلامية تملك القوة والسلطان ولا يضارعها دولة أخرى فى ذلك، بينما فى القراءة الثانية كانت الدولة الإسلامية ضعيفةً مجزأةً وواقعةً كفريسة للدول الاستعمارية. فى القراءة الأولى اتسمت العلوم المنقولة إلى حد بعيد بالنظرية فى المنطق والفلسفة والميكانيكا والفلك والهندسة وغيرهما من العلوم المختلفة، بينما فى القراءة الثانية كانت العلوم العملية أكثر إلحاحاً من غيرها ليعوض عن طريقها ما فات من تخلف. إلا أن التركيز قد تم على العلوم الإنسانية والاجتماعية ونتائج العلوم العملية. أيضاً تميزت القراءة الأولى فى أنها كانت معيناً على بناء قام به القارئون، بينما فى القراءة الثانية لم يكن يُراد بناء معين بقدر ما كان فهماً أو تمثلاً أو نقداً حسب اتجاهات القارئ. فالقراءة الأولى كانت قراءةً هاضمةً ومستوعبةً بل ومتفهمة بينما اتسمت القراءة الثانية بأنها قراءة فى الغالب نقدية، إذ أنها قامت على النقد لتأكيد الهوية، لذا نجد فى القراءة الثانية، أنه حتى عند القبول ببعض الآراء فقبولها يوظف

فى تأكيد الهوية القومية التى أصبحت مهددةً أكثر من أى وقت مضى خاصةً لدى التراثيين. إن التقدم العلمى الذى أنجزه الغرب والغزو الاستعمارى الذى تم فى أعقابه قد ألقيا بظلهما على القراءة الثانية، خاصةً فى ظل الظروف الحادة التى عاشها مفكرو القراءة الثانية، مما نتج عنه آراء مختلفة بل وشديدة التباين، فأدى ذلك فى النهاية إلى تعدد القراءات، فالقراءة الأولى تكاد تكون واحدةً وإن اختلفت قليلاً فيما بينها، بينما القراءة الثانية كانت عدة قراءات متباينة ساهم فيها الموقع الاجتماعى للقارئ، وتكوينه الثقافى سواء الدينى أو العلمانى ومدى اطلاعه على الفكر والحياة الغربية عموماً وإذا كانت القراءة الأولى قد سلمت من أثر الغرب وتأثيراته على كيفية القراءة ذاتها، فإن القراءة الثانية لم تسلم. والحقيقة إن الاستشراق قد لعب دوراً عظيم الأهمية فى هذه القراءة الثانية بحيث أصبح ذا تأثير سواء بالسلب أو الإيجاب تبعاً لغاية وهدف العمل الاستشراقى ذاته الذى لم يكن كله منزهاً مع اختلاف توجهاته وأحياناً المصالح المتضاربة التى يعمل فى خدمتها. إن القراءة الأولى كانت ذات مصادر لغوية وحضارية متنوعة، إذ تمت الاستفادة من اللغات العبرية والسريانية والفارسية، والهندية واللاتينية وعلى وجه الخصوص اليونانية، وقد كانت الترجمات المعاصرة أيضاً ترجمات من مصادر لغوية متنوعة ولكنها كانت تعبر عن حضارة واحدة حيث انقضى عصر اللغة الواحدة، فبعد أن ترجم الغرب من العربية إلى اللغة اللاتينية كـلنت الحركات القومية الأوروبية قد أهالت التراب على اللاتينية، فأصبحت اللغات القومية هى السائدة وبالتالى تمت الترجمات من الإنجليزية والفرنسية والإيطالية والألمانية. وعلى الرغم من تعدد اللغات فى العصر الحديث إلا أنها كانت تعبر جميعاً عن ثقافة وحضارة واحدة خرجت عن اللاتينية. لذا لا نبعد عن الحقيقة إذا قلنا أن الترجمات فى عصر النهضة اقتصرت على ترجمة وقراءة الغرب الأوروبى، بينما كانت فى عصر التدوين أكثر انفتاحاً وتفاعلاً مع الشعوب الأخرى التى نقلوا عنها، حيث إن علاقة الدولة العربية الإسلامية بتلك الشعوب كانت علاقةً حية، علاقة احتكاك وتفاعل سواء سلباً أو إيجاباً (حرباً أو سلماً)، بينما كان المترجم فى العصر الحديث منقطعاً عن تلك العلاقة الحية لأنه إما قد زار الغرب بسرعة ولم يقم فعاد منبهراً، أو مكث فى الغرب فترةً وشارك فى أحداثه الثقافية ثم عاد ليجتر التجربة ويترحّم على أيامه هنالك، أو لم يزر الغرب على الإطلاق ولكنه يعرفه عن طريق السمع والقراءة فتظل فى نفسه صورة الغرب الأسطورية والخيالية، وكل هذه العلاقات لم تكن علاقات احتكاك حى وتفاعل خلاق بين المترجم وظروفه المحيطة وشروطها التاريخية، وبين الحضارة التى يترجمها وهو يعايشها.

خاتمة :

وختاماً لتلك الدراسة نود التأكيد على بعض النقاط الهامة التى تخص طبيعة رؤيتنا للحضارة الإنسانية ، من خلال الحكم على هذا التفاعل الذى تم عبر القراءتين السابقتين للغرب باعتبار أن هاتين القراءتين شكل من أشكال الحوار بين الحضارات ، لخلق ما يسمى بالحضارة الإنسانية، والتى نعتبرها كلاً واحداً لا يتجزأ، فحوار الحضارات حوار خلاق قائم، منذ وجد الإنسان على الأرض، ومن المؤكد أنه سيستمر طالما استمر الإنسان فى التفكير والاختراع والتفلسف، ومن هنا تصبح كلمة الأنا فى مقابل الآخر – فى نظرنا – كلمةً غريبةً إذا استخدمت كمزلاق نغلق به على ذواتنا إذ إنه لا يمكن أن يوجد مبدع خلاق وفاعل دون أن يتعلم ويعلم، دون أن يتأثر ويؤثر، دون أن يقدم ويسهم من خلال ثقافته فى حضارة الإنسانية، دون أن يساهم فى عملية التراكم الثقافى للإنسانية جمعاء. إن الأنا بالإضافة للآخر لم يصل بعد إلى تكون أخير ونهائى، لا اليوم ولا فى أى لحظة تاريخية سابقة أو قادمة، وسيظلان مفتوحين وناقصين، ما ظلّ الفكر الإنسانى والحضارة الإنسانية قائمين، إنهما مشروعان دائمان لا يتخيل فى يوم ما أن ينغلقا أو ينكفئا، إلا فى خيال البعض ممن يتصورون أنفسهم بعيدين عن حركة التاريخ والواقع، وحركة التاريخ لا تعبأ بما فى مخيلاتهم، فتظل تسير وتتقدم إلى أن يفيقوا وكأنهم أهل الكهف ! كما أن فكرة الأنا والآخر كما يطرحها السلفيون، ما كانوا ليصلوا إليها سوى بإطلاعهم على فكر الآخر الذى يرفضونه، وإذا نظرنا إلى بنية أفكارهم حول هذا الموضوع سنجد أنها تعتَمد فى أغلبها على الفكر الغربى كخلفية منهجية وعلى أسسه فى التحليل، لذا نرفض الإنغلاق على الذات باسم الأصالة، كما أننا سنرفض وبنفس الحزم نزعة المركزية الأوروبية euro-centrisme بمعناها الأنانى السلبى، لأنها تنظر إلى الشعوب الأخرى كملحقات، ويتبناها بعض الليبراليين العرب باسم المعاصرة، حتى لا نتحول فى المقابل إلى دمى مشوهة غير فاعلة ، أو مجرد صدى منفعل.. لذا نحن نرفض المنهجين معاً، لأنهما يفترضان مقدماً صحة مقولة الصراع الحضارى وسيادة حضارة بعينها فى مقابل انمحاء الأخرى، بحيث تستحيل قراءة الحضارات لبعضها البعض، حين يفترضون قطيعة تاريخية غير مبررة بين الحضارات، وبالتالى يسقط من حساباتهم فكرة الحوار الحضارى والقراءات المتبادلة التى هى الأصل الركين للتقدم الحضارى، عبر العصور المختلفة، يسقط من رؤاهم فكرة التفاعل الخلاق بين الحضارات، فكرة إنسانية الحضارة الإنسانية وثرائها فى تنوع روافدها غنى معانيها وعمق مدلولاتها.

الهوامش

(١) إسماعيل مظهر وأخرون. نواح مجيده من الثقافة الإسلامية، هدية المقتطف السنوية، ١٩٣٨، ص ٣٦.

(٢) جاء عن هنرى كوربان فى كتابه Histoire de la philosophie islamique إن الإمبراطور جوفيان هو الذى تخلى للفرس عن مدينة نصيبين، ص ٣١.

(٣) القاضى عبد الجبار، المغنى، ج٥، ص ٨٤.

(٤) د. على سامى النشار، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، ج١، دار المعارف، القاهرة، ط٨، ١٩٨١، ص ٩٦.

(٥) على خلاف ما ذكره د. النشار فى مرجعه السابق، نفس الموضع

(٦) على خلاف ما ذكره د. النشار فى مرجعه السابق، من أنه ظهر فى أوائل القرن الثانى الميلادى، وأيضاً على خلاف ما ذكره الشهرستانى فى الملل والنحل، ج٢، ص ٤٤، من أن نسطور ظهر أيام المأمون.

(٧) نسطوريوس هو نفس الاسم الذى نراه فى بعض المراجع نسطور .إلا أن التسمية الأولى باللغة اللاتينية بينما الثانية باليونانية.

(٨) إسماعيل مظهر وآخرون ، مرجع سابق، ص ٣٦.

(9) Henry, Corbin, Historie de la philosophie islamique nrf, Gallimard, 1968, p.31.

(١٠) إسماعيل مظهر وآخرون، مرجع سابق، ص ٣٦.

(١١) المرجع السابق، ص ٣٦، ص٣٧.

(12) Abdurrahman BADAWI, la transmission de la philosphie Grecque Au monde Arabe, Vrin, Paris, 2 ed, 1987, p.13.

(13) Ibrahim MADKOUR, L'organon d'Aristotle dans le Monde Arabe Vrin, Paris. Seconde éd, 1969, p.27, & Lecler, L'histoire de la medecine Arabe T.1, p.254.

(14) Ibid, p.26.

(١٥) ابن العبرى، تاريخ مختصر الدول، طبعة صالحانى، ص١٨٢.

(١٦) د. على سامى النشار، نشأة الفكر الفلسفى.. مرجع سابق، ص ١٠٨، ١٠٩.

(١٧) المسعودى، التنبيه والإشراف، ص ١٢١، ١٢٣.

(18) Henry Corbin, réf No 9, p.31.

(١٩) إسماعيل مظهر وآخرون ، مرجع سابق، ص٣٦.

(٢٠) د. سامى النشار، مرجع سابق، ص ١٠٨.

(٢١) المرجع السابق، ص ١٠٦ بالإضافة إلى Henry Corbin, 32 .p

(٢٢) المرجع السابق، نفس الموضع.

(23) Henry Corbin réf. No.9 , p.32.

(٢٤) Ibid, p.32. بالإضافة إلى د. علي سامى النشار، مرجع سابق، ص ١٠٦.

(٢٥) أبو اسحق الحصرى القيروانى، زهر الآداب، ج١، ص ٢٧.

(26) Henry Corbin réf No 9, p.32.

(٢٧) إسماعيل مظهر وآخرون ، مرجع سابق، ص ٣٩، ٤٠.

(٢٨) المرجع السابق، ص٤٠.

(29) Henry Corbin réf No 9, p.32.

(٣٠) إسماعيل مظهر وآخرون، مرجع سابق، ص٣٨.

(٣١) د. علي سامى النشار، مرجع سابق، ص ١٠٤.

(٣٢) لويس غرديه وج. قنواتى، فلسفة الفكر الدينى بين الإسلام والمسيحية، تعريب د. صبحى الصالح ود. فريد جبر، ج١، دار العلم للملايين، بيروت، ص٢، ١٩٧٨، ص٧٠.

(٣٣) مثل الأصمعى (٨٣٠م)، وأبى عبيده (٨٢٥م)، والمبرد (٨٩٨م)، والسكرى (٨٨٨م)، وابن دريد (٩٣٤م).

(٣٤) لويس جرديه وج. قنواتى، مرجع سابق، ص٧١.

(٣٥) المرجع السابق، نفس الموضع.

(٣٦) ابن النديم، الفهرست، ص ١٢٠، ص ٢٤٣.

(٣٧) د. علي سامى النشار، مرجع سابق، ص ١٠٧.

(٣٨) إسماعيل مظهر وآخرون، ص٤١.

(39) Henry Corbin réf No 9, p.39.

(٤٠) د.علي سامى النشار، مرجع سابق، ص ١٠٧.

(٤١) إسماعيل مظهر وآخرون، ص٤١.

(42) BADAWI, réf No 12, p.17, 18A..

(43) Ibid, p.21.

(44) Henry Corbin réf No 9, p.33

(45) A. BADAWI, réf No 12, p.35.

(46) Ibid, p.36.

(47) Ibid, p.16.

(48) Ibid, p.17.

(49) I. MADKOUR, réf No 13, p.27.

(٥٠) الجاحظ ، كتاب الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، ج١، ك١، دار إحياء التراث العربى، بيروت، ص ٨٠ (الحاشية).

(٥١) أديب ديمترى، إحدى محاضراته بباريس، يوليو ١٩٨٩.

(٥٢) د. علي سامى النشار، مرجع سابق، ص٢١٠.

(٥٣) د. أحمد عزت عبد الكريم، تاريخ التعليم فى عصر محمد علـى، القاهرة، ١٩٣٨، ص٢٤.

(٥٤) لمزيد من المعلومات انظر د. جمال الدين الشيال، رفاعه رافع الطهطاوى، سلسلة نوابغ الفكر العربى ٢٤، دار المعارف، القاهرة ص ٣٠ إلى٣٦.

(٥٥) المرجع السابق ، ص ٣٤، ٣٥.

(٥٦) مجدى عبد الحافظ، اتجاهات نظرية التطور فى الفكر العربـــى المعـــاصر، رســـالة دكتوراه غير منشورة، جامعة باريس ١٠، نانتير.
(٥٧) استبعدنا من هذه التقسيمة الاتجاه السلفى الجامد والذى وقف كلية فى مقابل كل مـــاهو جديد منغلقا على ذاته، مجترا للماضى دون أدنى اعتبارات تاريخية، خاصة وقد وقـــف بالمرصاد لكل ترجمة وتصدى لكل رأى جديد يخرج عن إطاره الدينى، ولهذا لم يكن له أى دور إيجابى فى عملية قراءة الغرب التى نحن بصددها.
(٥٨) الطليعة ، السنة الثالثة، عدد خاص ٦، يونيو ١٩٦٧.
(٥٩) د. عبدالله العمر، المقتطف، رائدة العلم الحديث فى العالم العربـــى، كتـــاب العربـــى الثالث، يوليو ٨٤، ص١٦.
(٦٠) المصدر السابق.
(٦١) رجاء النقاش، كتاب العربى الثالث، ص١٣٠.
(٦٢) د. حسين فوزى النجار، الاعلام ٤، أحمد لطفى السيد، ط٢، الهيئة المصرية العامـــة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٥، ص١٠٣.
(٦٣) المرجع السابق، ص٩٨.
(٦٤) المرجع السابق، نفس الموضع.
(٦٥) المرجع السابق، ص١٠١.
(٦٦) سلامةموسى، ماهى النهضة، سلامة موسى للنشر والتوزيع، القاهرة، ص ١١٦.
(٦٧) مجدى عبد الحافظ، اتجاهات نظرية التطور، مرجع سابق.
(٦٨) المرجع السابق.
(٦٩) ابو حيان التوحيدى، الإمتاع والمؤانســـة، القســـم الأول، منشـــورات وزارة الثقافـــة والإرشاد القومى، دمشق، ١٩٧٨، ص ١٤٦ إلى ص١٧١.
(٧٠) مجدى عبد الحافظ، اتجاهات نظرية التطور، مرجع سابق.
(٧١) أبو نصار العربى، جريدة الشعب، عدد ٢٧٥، يناير ١٩١٣، ص ٢٤١.
(٧٢) محمد المخزومى، خاطرات جمال الدين الأفغانى الحسينى، دار الفكر الحديث، لبنان، ط٢، ١٩٦٥، ص١١٨.

الفصل الثالث

عيون الأنباء فى طبقات الأطباء

نموذجاً لالتقاء الحضارات

محمد فريد حجاب(*)

مقدمة

تشتمل الحضارة على ثلاثة عناصر هى الحق والخير والجمال. ومجال الحق العلوم والصنائع والتكنولوجيا. ومجال الخير الدين والأخلاق والعادات والتقاليد. أما الجمال فيشمل الفنون والآداب كالشعر والموسيقى والرسم والنحت والتصوير والزخرفة. وإذا ما تلاحمت هذه العناصر الثلاثة تلاحماً متجانساً ظهرت الحضارة الحقيقية. أما إذا اختلطت بلا تجانس أو توافق أصبحت الحضارة مشوهة. وكذلك الحال إذا ما افتقدت الحضارة واحداً أو أكثر من هذه العناصر يكون محكوماً على المجتمع بالتخلف الحضارى.

وهناك وسيلتان رئيسيتان لالتقاء الحضارات: أولاهما الوسيلة السلمية الهادئة من خلال التجارة والبعثات العلمية وانتقال الأفراد والجماعات لأغراض اجتماعية وثقافية واقتصادية متنوعة. أما الوسيلة الثانية فهى الصراع أو العنف كما فى حالات الحروب والغزوات العسكرية. ومن ثم فإن العلاقات بين الأفراد والجماعات والأمم والدول قد تقوم على الحوار أو على الصراع أو على مزيج منهما وهو الأمر الغالب عادةً.

وبالنسبة إلى عنصر الحق فى الحضارة (أى العلوم والصنائع والتكنولوجيا) فإنه العنصر الذى يميز بين الحضارة الغالبة والحضارة المغلوبة. وعبر العصور كانت الحضارة الأكثر تقدماً فى مجال العلم والتكنولوجيا هى الحضارة الغالبة، ولم يكن أمام الحضارات الأضعف تكنولوجياً سوى الرضوخ أو التبعية. ومن ثم يصعب الحديث فى هذه الحالة عن الحوار أو الصراع، لا سيما مع التقدم العلمى الهائل فى العصر الراهن.

ومن المتعارف عليه أن التقدم العلمى التكنولوجى عندما ينتقل من الحضارة الأقوى إلى الحضارة الأضعف يجلب معه قيمه الأخلاقية الخاصة، ويسعى إلى فرضها على الحضارات المتلقية للعلم والتكنولوجيا، ويصبح الصراع بين القيم الأخلاقية

(*) أستاذ متفرغ فى العلوم السياسية.

الوافدة وبين القيم والعادات والتقاليد القائمة فى الحضارة المتلقية أمـــراً حتميـاً علـــى الأرجح.

أما بالنسبة إلى عنصر الجمال فى الحضارة (أى الفنون والآداب) فإنه ينســاب بشكل تلقائى، أو عن طريق الحوار الهادئ، بين الحضارات البشرية المختلفة.

ويلاحظ الدارس المتعمق لتاريخ الحضارة الإســلامية أنــها حملــت مشــعل الحضارة العلمية للعالم على امتداد قرون عديدة، ثم تدهورت هذه الحضـــارة مفســحةً المجال للحضارة الغربية في مجال العلوم والتكنولوجيا. ومن ثــم تحولــت الحضـــارة الإسلامية علمياً وتكنولوجياً من حضارة غالبة إلى حضارة مغلوبة.

وكانت الحضارة الإسلامية فى فترة ازدهارها قد امـــتزجت فيــها عنــاصر الإيمان والتفكير والإبداع على حد تعبير ((محمد إقبال)) فى كتابه ((تجديـــد التفكــير الديني)) الذى يعزو تدهورها – أى الحضارة الإسلامية – إلـــى افتقادهـــا لعنصـــرى التفكير والإبداع. وبالتالى ظل الجانب الإيمانى هو المـــلاذ الحقيقـــى للأمـــم والـــدول الإسلامية، تلوذ به فى فترات الضعف والتخلف، وتتمسك به وتحتضنه للحفـــاظ علـــى هويتها وشخصيتها فى مواجهة الحضارة الغالبة المتفوقة علمياً وتكنولوجيا.

وتهدف هذه الدراسة إلى عرض ملامح التقاء الحضارات فى مرحلة من مراحل تطور الحضارة الإسلامية، وهى مرحلة الدولة الأيوبية التى ورثت الدولة الفاطميـــــة، وحققت انتصارات ضد الفرنجة الذين شنوا الحملات الصليبية على الشرق الإسلامى.

وقد اخترنا كتاب ((عيون الأنباء فى طبقات الأطباء)) لابـــن أبـــى أصيبعـــة كنموذج لالتقاء الحضارات فى ظل الدولة الأيوبية التى مثلت الحضارة الإسلامية فـــى عهدها.

وتنقسم الدراسة إلى قسمين رئيسيين، حيث يعرض القســـم الأول منـــها للســـيرة الذاتية لابن أبى أصيبعة، ويتناول القسم الثانى كتاب عيون الأنباء ومنهجه. وفى كـــلا القسمين تكشف الدراسة عن الجوانب المرتبطة بالتقاء الحضارات.

١- سيرة ابن أبى أصيبعة:

لم يكن صلاح الدين الأيوبى بطلاً وحامياً دينياً فحسب، بل كان منشطاً للعلـــم والعلماء مشجعاً للدراسات الدينية ومصلحاً اجتماعياً واقتصادياً، فلقد انشـــأ المـــدارس والمساجد وابتنى السدود واحتفر الأقنية. وقد سار خلفاؤه من الأيوبييـــن ســـيرته فـــى تشجيع العلم والنهضة العلمية. ويعترف((فيليب حتي)) بأن بداية ظهور دور العـــلاج والبيمارستانات فى جميع أنحاء أوروبا يعود للقرن الثانى عشـــر الميـــلادى، ويرجـــع الفضل فى ذلك إلى الشرق الإسلامى الذى كانت قد استقرت فيـــه وتطـــورت طريقـــة

التداوى المنظم. وكانت الحروب الصليبية سبباً فى الاتصال المباشـــر بيـــن الغـــرب المسيحى والشرق الإسلامى، وانتقال المؤثرات الحضارية من الشرق إلى الغرب.

وفى العصر الأيوبى عاش رجل وابنان وحفيد لم يعرف أحد غـــيرهم باســـم ((ابن أبى أصيبعة)) ، وقد عمل ثلاثة منهم فى ميدان الطب. وللحفيد يرجع الفضل فـى تسجيل نبذ عن حياة جده وأبيه وعمه وعن حياته أيضاً، ضمن ما سجله من تراجـــم لحوالى أربعمائة من رجال الطب فى الدولة الإسلامية وذلك فى كتابه ((عيون الأنبـــاء فى طبقات الأطباء)).

وبالرغم من المآخذ التى تؤخذ على هذا الكتاب فإن له فضلاً عظيماً بما جمعه من أخبار، فاق فيها غيره فى التاريخ الطبى والعلمى للقرون الوسطى فى الشـــرق، ولا يستثنى من ذلك((ابن النديم)) و((القفطى)) على حد تعبير((ماكس مـــيرهوف)) فـــى ترجمته لابن أبى أصيبعة فى دائرة المعارف الإسلامية. وقد كان هذا الكتاب المصـــدر الأساسى للكتابين الموثوق بهما اللذين كتبا عن الطب الإسلامى باللغات الأوروبيـــة وهما كتاب ((فستنفيلد)) بالألمانية وكتاب ((لوكلرك)) بالفرنسية.

ولد ((خليفة بن يونس بن أبى القاسم بن خليفة))، وهو من ذريـــة((ســـعد بـــن عبادة)) من الخزرج، فى دمشق، ونشأ بها وعاش فيها سنين كثيرة، وكان يعرف بـــابن أبى أصيبعة، ولم تذكر المصادر التاريخية سبب هذه التسمية. وقد كـــان ((ابـــن أبـــى أصيبعة)) من اتباع الملك ((الناصر صلاح الدين يوسف بن أيوب))، وتوجه معه إلـــى مصر عندما فتحها عام ٥٦٢هـــ. وقد ولد لخليفة ولدان أكبرهما ولد فى القاهرة ســـنة ٥٧٥هـــ وهو((سديد الدين القاسم))، والثانى ولد فى حلب سنة ٥٧٩هـــ وهو((رشـــيد الدين على)).

وقد كان ((ابن أبى أصيبعة)) صاحب "همة عالية ومحبة للفضائل وأهلها، وله نظر فى العلوم"، وكان صديقاً لعدد من العلماء المشاهير فى ذلك الوقت مثـــل الشـــيخ ((موفق الدين عبد اللطيف بن يوسف البغدادى)) ، و((جمال الدين بن أبـــى الحوافـــر الطبيب)) ، و((شهاب الدين أبى الحجاج يوسف الكحال)) ، و((رضى الدين يوســـف بن حيدرة الرحبى)) ، و((تاج الدين بن حسن الكندى أبى اليمن)) .

واشتغل الابنان - كما هو العرف السائد فى التربية الإسلامية آنـــذاك - فـــى بداية حياتهما بحفظ القرآن وعلم الحساب. وإذا كنا لا نعرف على يد من تلقـــى الإبـــن الأكبر هذه العلوم الأساسية فى بداية حياته، فإن الإبن الأصغر تلقاها فى "المكتب" على يدى ((تقى المعلم)) وهو((أبو التقى صالح بن أحمد بن إبراهيم بن الحسن بن ســـليمان العرشى المقدسى)). ولما ترعرع الابنان قصد أبوهما إلى "تعليمهما صناعـــة الطـــب

لمعرفته بشرفها، وكثرة احتياج الناس إليها، وأن صاحبها الملتزم لما يجب من حقوقها يكون مبجلاً حظياً فى الدنيا، وله الدرجة العلياء فى الآخرة". ولازم الابن الأكبر ((القاسم)) ((أبا الحجاج يوسف)) واشتغل بصناعة الكحل وباشر معه أعمالها فى البيمارستان بالقاهرة إلى أن أتقن صناعته، وقرأ أيضاً على غيره من أعيان المشايخ الأطباء فى ذلك الوقت بمصر مثل الرئيس((موسى القرطبى))، وهو((موسى بن ميمون اليهودى القرطبى)) صاحب التصانيف المشهورة مثلا((الدلالة)) أو ((دلالة الحائرين)) وعلى من هو فى طبقته. أما الابن الأصغر ((على)) فقد لازم ((جمال الدين بن أبى الحوافر)) واشتغل عليه بصناعة الطب، وكان((جمال الدين)) فى ذلك الوقت رئيس الأطباء بالديار المصرية، ثم باحث الأطباء ولازم مشاهدة المرضى بالبيمارستان، وكان فيه جماعة من أعيان الأطباء، وقرأ أيضاً علم صناعة الكحل وباشر أعمالها عند القاضى((نفيس الدين الزبير))، كما باشر معه أعمال الجراح فى البيمارستان، وكان ممن اشتغل عليهم ((على بن خليفة)) أيضاً الشيخ((موفق الدين عبد اللطيف بن يوسف البغدادى)) حيث درس عليه شيئاً من العربية والحكمة، وكان يبحث معه فى كتب ((أرسطوطاليس)) ويناقشه فى المواضع المشكلة منها. وكان يجتمع أيضاً بسديد الدين وهو علامة فى العلوم الحكمية، ويشتغل عليه. وقد اشتغل الإبن الأصغر علاوةً على ذلك بعلم النجوم على ((أبى محمد بن الجعدى)) ، وبصناعة الموسيقى التى أخذها عن ((ابن الديجور المصرى)) وعن((صفى الدين أبى على بن التبان)) ، واجتمع بأعيان المصنفين فى هذا الفن مثل ((البهاء المصلح الكبير)) و((شهاب الدين النقجونى)) و((شجاع الدين بن الحصن البغدادى)).

وعندما رجع الأب ابن أبى أصيبعة إلى الشام سنة ٥٩٧هـ شرع ابناه فى ممارسة صناعة الكحل والطب، وتابع ((على)) الاشتغال على شيوخ الشام من علماء الطب((كابن حيدرة الرحبى))، وعلماء الحكمة ((كعبد اللطيف البغدادى))الذى عاد إلى الشام أيضاً، وأهل الأدب واللغة العربية مثل((زين الدين ابن معطى)) و((تاج الدين بن حسن الكندى أبى اليمن)).

ويبدو أن ((ابن أبى أصيبعة))وابنه الأصغر ذهبا إلى بعلبك تلبيةً لطلب صاحبها ((الملك الأمجد مجد الدين بن عز الدين بن أيوب)) الذى كان يعرف((ابن أبى أصيبعة)) منذ عهد أبيه "فلما وصلا إليه تلقاهما وأحسن إليهما غاية الإحسان وأطلق لهما الجامكية، والجراية والرتب"، وحسن موقع((رشيد الدين على)) عند ((الملك الأمجد)) حتى كان لا يفارقه فى أكثر أوقاته، ولما رأى علمه بالحساب وجودة تصرفه فيه طلب أن يعرف جملة منه فألف له كتاباً فى الحساب يحتوى على

أربع مقالات، ولعله الكتاب الذى ذكره((حاجى خليفة)) فى كشف الظنون بعنوان ((الموجز المفيد فى الحساب)) (عيون الأنباء فى طبقات الأطباء، ج٣، ص٤٠٢-٤٠٥، كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون، ج٢، ص١٨٩٩). وقد ألف هذا الكتاب فى شهر صفر سنة ٦٠٨هـ، كما ألف للملك الأمجد أيضاً مقالةً فى السبب الذى له خلقت الجبال، علاوةً على مؤلفاته الأخرى فى الطب (عيون الأنباء، ج٣، ص٤٢٣). ثم انتقل ((رشيد الدين))إلى خدمة((الملك المعظم)) سنة ٦١٠هـ، ثم تولى طب البيمارستان بدمشق سنة ٦١٥هـ علاوةً على تردده المستمر على قلعة ((الملك العادل أبى بكر بن أيوب))ودار أخته ((ست الشام)) ، وفى نفس السنة ألبسه شيخ الشيوخ ((صدر الدين بن حمويه)) خرقة التصوف (المرجع السابق، ص٤٠٨-٤١٠).

أما الإبن الأكبر لابن أبى أصيبعة وهو((القاسم)) فبالرغم من أن شهرته أدنى من شهرة أخيه على ما يبدو، فإنه ينجح فى سنة ٦٠٩هـ فى معالجة عينى ((سليطة)) خادم ((الملك العادل أبى بكر بن أيوب)) بعد أن عجز كل الأطباء والكحالين عن علاجه ومداواته، وظهرت فى مداواته معجزة لم يُسبق إليها، فأحسن ((الملك العادل)) ظنه به كثيراً، وأكرمه غاية الإكرام من الخلع وغيرها، وكان له قبل ذلك تردد إلى الدور السلطانية بالقلعة بدمشق وداوى بها جماعة كانت فى أعينهم أمراض صعبة فصلحوا فى أسرع وقت. وانتقل إلى قصر ((الملك العادل)) ليستقر فى خدمته وخدمة ولده((الملك المعظم)) بعده، ومن بعدهما ((الملك الناصر داود بن الملك المعظم)) ، فبقى مع((الملك الناصر)) إلى أن توجه إلى الكرك، فأقام الابن الأكبر لابن أبى أصيبعة بدمشق، وصار يتردد إلى القلعة لخدمة الدور السلطانية لكل من ملك دمشق من أولاد ((الملك العادل)) وغيرهم "وكلهم يروون له ويعتمدون عليه فى المداواة"، ويتردد أيضاً إلى بيمارستان ((نور الدين الكبير)) ، والناس يقصدونه من كل ناحية لما يجدون فى مداواته من سرعة البُرء (المرجع السابق، ص٤٠٥-٤٠٦).

وتوفى الابن الأصغر((رشيد الدين على)) سنة ٦١٦هـ وله من العمر ثمان وثلاثون سنة، وتوفى الابن الأكبر((سديد الدين القاسم)) سنة ٦٤٩هـ وله من العمر أربع وسبعون سنة، ولكن ((القاسم)) هذا لم يترك كتباً كأخيه الأصغر، إلا أنه ترك ابناً نابغاً هو ابن أبى أصيبعة الحفيد.

ابن أبى أصيبعة الحفيد :

اختلف الباحثون فى تاريخ ميلاد((أحمد بن القاسم)) ، فذهب فريق إلى القول بأنه ولد فى حدود عام ٥٩٥هـ أو فى سنة ٥٩٦هـ فى القاهرة، بينما ذهب آخرون

إلى القول بأنه ولد سنة ٦٠٠هـ في دمشق. وعلى أية حال فقد بدأ حياته التعليمية في دمشق حيث أن جده وعمه وأباه تركا مصر سنة ٥٩٧هـ كما ذكرت من قبل. وقد درس في أحد المكاتب عند الشيخ ((أبي بكر الصقلي)) وكان رفيق دراسته على هذا الشيخ الطبيب ((على الدين ابن السويدي)) الذى ولد سنة ٦٠٠هـ بدمشق (عيون الأنباء، ج٣، ص٤٣٥).

ولعل ((مهذب الدين عبد الرحيم بن على بن حامد)) المعروف بالدخوار هو أستاذ ((ابن أبى أصيبعة))حيث يشير إليه بقوله "هو شيخنا الإمام الصدر الكبير". وكان((الملك العادل أبو بكر بن أيوب)) قد عهد إلى((المهذب الدخوار)) في سنة ٦٠٤هـ برسم خدمة العسكر والتردد إليهم فى أمراضهم، وكان والد((أحمد بن أبى أصيبعة)) ((القاسم))فى خدمة السلطان الكبير، وفى هذا يقول ((ابن أبى أصيبعة الحفيد)) "فكنت اشتغل عليه فى المعسكر لما كان أبى والحكيم((مهذب الدين)) في خدمة السلطان الكبير، فبقيت أتردد إليه فى الجماعة، وشرعت في قراءة كتب جالينوس". ولما أقام ((مهذب الدين)) بدمشق شرع فى تدريس الطب سنة ٦١٥هـ فاجتمع إليه خلق كثير من أعيان الأطباء وغيرهم يقرأون عليه، وكان ((ابن أبى أصيبعة))من بينهم "وأقمت أنا بدمشق لأجل القراءة عليه". وقد لازم((ابن أبى أصيبعة)) شيخه فى البيمارستان الكبير الذى أنشأه ((العادل نور الدين بن زنكى)) ، فتدرب معه على معالجة المرضى، وباشر آنذاك أعمال صناعة الطب. كما زادت استفادته فى تلك الفترة التى قضاها مع أستاذه فى البيمارستان بوجود الحكيم((عمران ابن صدقة الإسرائيلى)) "وكنت فى ذلك الوقت أتدرب معهما فى أعمال الطب، وقد وصف((ابن أبى أصيبعة)) اجتماع هذين الأستاذين بقوله "وكان يظهر من اجتماعهما كل فضيلة، ويتهيأ للمرضى من المداواة كل خير.. ولقد رأيت من حسن تأتى الحكيم عمران الإسرائيلى المعالجة وتحقيقه للأمراض ما يتعجب منه"، وقال عنهما في موضع آخر "وكان فى ذلك الوقت أيضاً معه في البيمارستان لمعالجة المرضى ((الحكيم عمران)) وهو من أعيان الأطباء وأكابرهم فى المداواة والتصرف فى أنواع العلاج، فتضاعفت الفوائد المقتبسة من اجتماعهما، ومما كان يجرى بينهما من الكلام فى الأمراض ومداواتها، ومما كانا يصفانه للمرضى".

وقد قرأ ((ابن أبى أصيبعة)) فى سنتى ٦٢٢ و٦٢٣هـ كتاباً فى الطب على الشيخ الحكيم الأمام العالم ((رضى الدين أبى الحجاج يوسف بن حيدرة بن الحسن الرحبى))، لا سيما فيما يتعلق بالجزء العملى من كلام((أبى بكر محمد بن زكريا الرازى)) وغيره، وانتفع به. ومما زاد فى النفع العملى((لابن أبى أصيبعة)) من هذا

الشيخ الجليل – الذى كان أستاذ العديد من مشاهير أطباء ذلك العصر ومن بينهم ((عمران الإسرائيلى)) نفسه – أنه كان يعمل فى البيمارستان الذى كان يعمل فيه كل من((المهذب الدخوار)) و((عمران الإسرائيلى)) فى نفس الفترة التى قضاها((ابن أبى أصيبعة)) فى التدرب على أعمال صناعة الطب "فكنت بعدما يفرغ الحكيم((مهذب الدين)) والحكيم ((عمران))من معالجة المرضى المقيمين بالبيمارستان، وأنا معهم، أجلس مع الشيخ((رضى الدين الرحبى)) فأعاين كيفية استدلاله على الأمراض، وجملة ما يصفه للمرضى وما يكتب لهم، وأبحث معه فى كثير من الأمراض ومداواته ولم يجتمع فى البيمارستان منذ بنى وإلى ما بعده من الزمان من مشايخ الأطباء كما اجتمع فيه فى ذلك الوقت من هؤلاء المشايخ الثلاثة وبقوا كذلك مدة".

ويصل((ابن أبى أصيبعة)) مجلساً من مجالس التدريس لشيخه((مهذب الدين)) فيقول "وكان الشيخ((مهذب الدين))رحمه الله إذا تفرغ من البيمارستان، وافتقد المرضى من أعيان الدولة وأكابرهم وغيرهم يأتى إلى داره، ثم يشرع فى القراءة والدرس والمطالعة. ولابد له مع ذلك من نسخ، فإذا فرغ منه أذن للجماعة فيدخلون إليه، ويأتى قوم بعد قوم من الأطباء والمشتغلين. وكان يقرئ كل واحد منهم درسه، ويبحث معه فيه ويفهمه إياه بقدر طاقته، ويبحث فى ذلك مع المتميزين منهم إن كان الموضع يحتاج إلى فضل بحث، أو فيه إشكال يحتاج إلى تحرير. وكان لا يقرئ أحداً إلا وبيده نسخة من ذلك الكتاب يقرؤه ذلك التلميذ، ينظر فيه ويقابل به، فإن كان فى نسخة الذى يقرأ غلط أمره بإصلاحه. وكانت نسخة الشيخ ((مهذب الدين)) التى تقرأ عليه فى غاية الصحة، وكان أكثرها بخطه، وكان أبداً لا يفارقه إلى جانبه، مع ما يحتاج إليه من الكتب الطبية من كتب اللغة كتاب الصحاح للجوهرى، والمجمل لابن فارس، وكتاب النبات لأبى حنيفة الدينورى. فكان إذا جاءت فى الدرس كلمة لغة يحتاج إلى كشفها وتحقيقها نظرها من تلك الكتب. فكان إذا فرغت الجماعة من القراءة يعود هو إلى نفسه، فيأكل شيئاً، ثم يشرع بقية نهاره فى الحفظ والدرس والمطالعة، يسهر أكثر ليله فى الاشتغال" (المرجع السابق، ص٣٩٧).

وممن قرأ ((ابن أبى أصيبعة))عليهم فى أول اشتغاله بالطب ((موفق الدين يعقوب بن سقلاب النصرانى)) (المتوفى سنة ٦٢٥هـ) الذى وصف بأنه كان أعلم أهل زمانه بكتب ((جالينوس)) "كنت أقرأ عليه فى أوائل اشتغالى بصناعة الطب ونحن فى المعسكر المعظمى – وكان أبى أيضاً فى ذلك الوقت فى خدمة ((الملك المعظم)) رحمه الله – شيئاً من كلام ((أبقراط))حفظاً واستشراحاً، فكنت أرى من حسن تأتيه فى الشرح وشدة استقصائه للمعانى بأحسن عبارة و أوجزها وأتمها معنى ما لا يجسر

أحد على مثل ذلك ولا يقدر عليه، ثم يذكر خلاصة ما ذكره وحاصل ما قاله حتى لا يبقى فى كلام ((أبقراط)) موضع إلا وقد شرحه شرحاً لا مزيد عليه فى الجودة.. وكان فى أوقات كثيرة لما أقام بدمشق يجتمع هو والشيخ ((مهذب الدين عبد الرحيم بن على)) فى الموضع الذى يجلس فيه الأطباء عند دار السلطان ويتباحثان فى أشياء فى الطب، فكان الشيخ ((مهذب الدين)) أفصح عبارةً وأقوى براعة وأحسن بحثاً، وكان الحكيم يعقوب أكثر سكينة وأبين قولاً وأوسع نقلاً.." (المرجع السابق، ص٣٥٢-٣٥٣).

وعندما حضر إلى دمشق الإمام العالم الكامل((سيف الدين أبو الحسن على بن أبى على بن محمد ابن سالم التغلبى الآمدى)) سنة ٦١٧هـ ولاه((الملك المعظم شرف الدين عيسى بن الملك العادل أبى بكر ابن أيوب)) التدريس، وكان نادراً أن يقرئ أحداً شيئا من العلوم الحكمية، ولكن((ابن أبى أصيبعة)) اجتمع به واشتغل عليه فى كتاب((رموز الكنوز)) من تصنيفه "وذلك لمودة أكيدة كانت بينه وبين أبى. وأول اجتماعى به دخلت أنا وأبى إليه إلى داره.. فلما جلسنا عنده بعد السلام، وتفضل بحسن التودد والكلام، نظم وقال بهذا اللفظ: ما رأيت ولداً أشبه بوالد منكما" (المرجع السابق، ص٢٨٦).

وقرأ ((ابن أبى أصيبعة))كتاب ((التبصرة)) لابن سهلان على الإمام العالم الكامل قاضى القضاة ((أبى العباس أحمد بن الخليل بن سعادة بن جعفر بن عيسى المعروف بشمس الدين الخوى)) المتوفى سنة ٦٣٧هـ. كما قرأ شيئاً من العلوم الحكمية على((رفيع الدين الجيلى)) المتوفى سنة ٦٤١هـ، وقد كتب ((ابن أبى أصيبعة)) قصيدةً لتهنئته بمنصب قاضى قضاة دمشق الذى تولاه سنة ٦٣٨هـ (المرجع السابق، ص٢٨٠-٢٨٢).

وقد ذكر ((ابن أبى أصيبعة))أنه قرأ على الشيخ ((السديد بن أبى البيان الإسرائيلي)) كتاب الأقراباذين "وهو اثنا عشر بابا قد أجاد فى جمعه، وبالغ فى تأليفه، واقتصر على الأدوية المركبة المستعملة المتداولة فى البيمارستانات بمصر والشام والعراق وحوانيت الصيادلة، وقرأته عليه وجمعته معه". ويبدو أن هذا الاتصال بين ((ابن أبى أصيبعة)) وبين الشيخ ((سديد الدين الإسرائيلى)) قد حدث فى غضون عامى ٦٣١ و٦٣٢هـ حين كان ((ابن أبى أصيبعة)) يمارس أعمال صناعة الطب فى بيمارستان القاهرة بمصر على ما ذكره فى قوله "ولقد شاهدت منه حيث نعالج المرضى بالبيمارستان الناصرى بالقاهرة من حسن تأتيه لمعرفة الأمراض وتحقيقها وذكر مداواتها" (المرجع السابق، ص١٩٥-١٩٦).

وربما كان ((ابن البيطار)) ((آخر الأساتذة الذين أخذ عنهم ابن أبى أصيبعة)). وقد كان ((ضياء الدين بن البيطار))أوحد زمانه وعلامة وقته فى معرفة النبات وتحقيقه واختياره ومواضع نباته ونعت أسمائه على اختلافها وتنوعها. وكان أول اجتماع((ابن أبى أصيبعة)) به بدمشق سنة ٦٣٣هـ "ولقد شاهدت معه فى ظاهر دمشق كثيراً من النبات فى مواضعه، وقرأت عليه أيضاً تفسيره لأسماء أدوية كتاب ((ديسقوريدس))، فكنت أجد من غزارة علمه ودرايته وفهمه شيئاً كثيراً جداً. وكنت أحضر لدينا عدة من الكتب المؤلفة فى الأدوية المفردة مثل كتاب((ديسقوريدس)) و((جالينوس))و((الغافقى)) وأمثالها من الكتب الجليلة فى هذا الفن.. فكنت أراجع تلك الكتب معه، ولا أجده يغادر شيئاً مما فيها" (المرجع السابق، ص٢٢٠-٢٢١).

وكان ((ابن أبى أصيبعة)) يحضر مع عمه ((رشيد الدين))على بعض اجتماعاته مع علماء عصره. ومن ذلك ما أشار إليه من أن عمه "كان يجتمع فى ذلك الوقت - أى بعد إقامة عمه فى دمشق ـ مع ((علم الدين قيصر بن أبى القاسم بن عبد الغنى)) ، وهو علامة وقته فى العلوم الرياضية فقرأ عليه علم الهيئة، وأتقنها فى أسرع وقت، ولقد كان((علم الدين)) يوماً عنده، وهو يريه أشكالاً فى علم الهيئة وقال له - وأنا أسمع - والله يا ((رشيد الدين)) هذا الذى قد علمته فى نحو شهر دأب غيرك فى خمس سنين حتى يعلمه" (المرجع السابق، ص٤٠٩).

وحاول ((ابن أبى أصيبعة)) التوجه إلى حلب للاجتماع بالشيخ ((موفق الدين عبد اللطيف البغدادى)) صديق جده وأستاذ عمه، حيث كان الشيخ((البغدادى)) قد أقام بحلب متفرغاً لتدريس الطب والحديث والعربية سنة ٦٢٦هـ، ولكن لم يتفق ((لابن أبى أصيبعة)) ذلك، وقد بعث ((الشيخ البغدادى)) إلى ((ابن أبى أصيبعة)) "أشياء من تصانيفه من خطه"، وكانت بينهما مراسلات، وقد كتب ((ابن أبى أصيبعة))فى كتاب إلى الشيخ((البغدادى)) متطلعاً إلى لقائه. وقد بعث الشيخ ((البغدادى)) إلى والد ابن أبى أصيبعة مراسلةً يقول فيها "عندى ولد الولد أعز من الولد. وهذا موفق الدين ولد ولدى وأعز الناس عندى، ومازالت النجابة تتبين لى فيه من الصغر.. ولو أمكننى أن آتى إليه بالقصد ليشتغل على لفعلت".. (المرجع السابق، ص٣٤١-٣٤٢).

وقد تميزت علاقات ((ابن أبى أصيبعة)) العلمية بالاتساع والعمق. وكانت صلاته بزملائه فى الدراسة تتسم بالأخوة الصادقة. وقد أشار إلى كثير ممن درس معه على يدى أستاذه ((مهذب الدين دخوار)). ومن هؤلاء الزملاء أشير إلى ((الحكيم العالم بدر الدين ابن قاضى بعلبك))الذى قرأ صناعة الطب "على شيخنا الحكيم مهذب الدين.. ووجدت له فى أوقات اشتغاله من الاجتهاد ما ليس لغيره من المشتغلين ولا

يقدر عليه سواه أحد من المتطببين، كان لا يخلى وقتاً من التزيد فى العلم والعناية فى المطالعة والفهم.. وليس للحكيم بدر الدين دأب إلا العبادة والدين والنفع لسائر المسلمين، ولم يزل يبلغنى تفضله ويصلنى إنعامه وفضله. وكان قد وصل إلى من تصنيفه كتاب مفرح النفس، فكتبت إليه فى رسالة: وقف المملوك على ما أودعه مولانا الحكيم الإمام العالم بدر الدين أيد الله سعادته وأدام سيادته، فى كتابه المعجز ولفظه الموجز الموسوم بمفرح النفس، الموجد للسرور والأنس الذى أربى به على القدماء وعجز سائر الأطباء والحكماء وتقلبت الأدوية القلبية منه فرقاً، وصار الرئيس مرؤوساً فى هذا المرتقى.." (المرجع السابق، ص٤٢٣-٤٣٠).

ومن زملائه أيضاً الذين درسوا على ((المهذب الدخوار)) الحكيم ((موفق الدين عبدالسلام))، وقد كتب ((ابن أبى أصيبعة)) قصيدةً يتشوق فيها إلى دمشق ويصفها ويمتدح زميله هذا.

ومن هؤلاء الزملاء أيضاً((نجم الدين بن المنفاخ))المعروف بابن العالمة لأن أمه كانت عالمة دمشق "وكان متميزاً فى العلوم الحكمية قوياً فى علم المنطق مليح التصنيف جيد التأليف.. وكان جماعة يحسدونه لفضله ويقصدونه بالأذيةَ ".

ومنهم أيضاً ((عز الدين بن السويدى))الذى كان زميلاً ((لابن أبى أصيبعة فى المكتب عند الشيخ ((أبى بكر الصقلى))، ثم رافقه تلميذاً على الشيخ ((المهذب الدخوار)). وقد علم ((عز الدين)) وصول نسخة من شرح((ابن أبى صادق)) لكتاب منافع الأعضاء لجالينوس، وأن والد ابن أبى أصيبعة قد اقتناها، فكتب إليه((عز الدين)) قصيدةً مديح طالباً فيها إعارته هذا الكتاب.

أما زملاء العمل فقد كانت تربط((ابن أبى أصيبعة)) بهم علاقات تعاون ومحبة. ومن هؤلاء الحكيم ((سديد الدين بن رقيقة)) الذى عمل معه فى البيمارستان الكبير الذى أنشأه الملك ((العادل نور الدين بن زنكى))، فتصاحبا مدة تقرب من عامين ٦٣٣-٦٣٤هـ قبل أن ينتقل ((ابن أبى أصيبعة)) إلى صرخد فى خدمة صاحبها الأمير((عز الدين المعظمى)) سنة ٦٣٥هـ "وتصاحبنا مدة فوجدت من كمال مروءته وشرف أرومته وغزارة علمه وحسن تأتيه فى معرفة الأمراض ومداواتها ما يفوق الوصف.." (المرجع السابق، ص٣٦٣-٣٦٤).

كما اجتمع ابن ابى أصيبعة بكثير من أطباء عصره مثل اجتماعه بالحكيم ((أسعد الدين بن أبى الحسن)) سنة ٦٣٠هـ لأول مرة فى دمشق، ثم اجتمع به بعد ذلك بمصر، وكان صديقاً لوالده أيضاً سنين كثيرة. كما اجتمع فى دمشق أيضاً بالعالم((شمس الدين الخسروشاهى)) المتوفى سنة ٦٥٢هـ.

وكان العلماء يهدون((ابن أبى أصيبعة)) مؤلفاتهم مثل ما كان من ((رشيد الدين بن الصورى)) المتوفى سنة ٦٣٩هـ بدمشق، حيث أهدى إليه تأليفاً يحتوى على فوائد ووصايا طبية.

وظل((ابن أبى أصيبعة)) يجتمع بالعلماء حتى قبيل وفاته التى كانت فى سنة ٦٦٨هـ حيث اجتمع فى دمشق مثلاً((بعماد الدين الدينسرى)) سنة ٦٦٧هـ "فوجدت له نفساً حاتمية وسنشنة أخزمية، وخلقاً ألطف من النسيم". (المرجع السابق، ص٤٣٧-٤٤٣).

٢- كتاب عيون الأنباء: المنهج والمضمون:

نادراً ما كان كتاب واحد سبباً فى شهرة صاحبه. ويعتبر ((ابن أبى أصيبعة)) من أولئك الذين ذاعت شهرتهم بسبب مؤلف واحد. ورغم أن المصادر تشير إلى أن ((ابن أبى أصيبعة)) صنف بضعة كتب مثل ((التجارب والفوائد))و((حكايات الأطباء فى علاج الأدواء))، ((إصابات المنجمين)) ، علاوة على الكتاب الذى أشار إليه فى مقدمة العيون وهو كتاب ((معالم الأمم وأخبار ذوى الحكم))، فإن هذه الكتب لم تصل إلينا ولم تظهر مخطوطاتها حتى الآن. ولذا فإن كتابه ((عيون الأنباء فى طبقات الأطباء)) هو الكتاب الوحيد الذى ظهر من بين كتبه، ويرجع الفضل فى نشره لأول مرة إلى المستشرق ((أوجست موللر)) أو ((امرئ القيس بن الطحان)) وهو الاسم الذى اختاره فى تعريب اسمه تظرفاً وتندراً، وقد طبع الكتاب فى مصر لأول مرة سنة ١٨٨٢م.

يستخلص مما ذكره((ابن أبى أصيبعة)) أنه كان قد كتب مسودات كتابه عيون الأنباء فى صرخد - أو صلخد من أعمال جبل الدروز فى الشام - والتى كان قد سافر إليها سنة ٦٣٥هـ تلبيةً لدعوة حاكمها عز الدين ايدمر ليكون طبيبه.

وقد قال((ابن أبى أصيبعة)) فى مقدمة هذا الكتاب "وأما هذا الكتاب الذى قصدت حينئذ إلى تأليفه فإنى جعلته منقسماً إلى خمسة عشر باباً وسميته "كتاب عيون الأنباء فى طبقات الأطباء" وخدمت به خزانة المولى الصاحب الوزير العالم العادل الرئيس الكامل، سيد الوزراء ملك الحكماء إمام العلماء شمس الشريعة أمين الدولة كمال الدين شرف الملة أبى الحسن بن غزال بن أبى سعيد أدام الله سعادته".

وفى ترجمة الوزير((الصاحب أمين الدولة)) ((ذكر ابن أبى أصيبعة)) أن الصاحب كان سامرياً وأسلم ولقب بكمال الدين، وكان((مهذب الدين السامرى))عمه. وكان أمين الدولة هذا له من الذكاء الذى لا مزيد عليه، وقد بلغ من الصناعة - أى صناعة الطب - غايتها، وكان أولاً عند ((الملك الأمجد مجد الدين بهرا مشاه بن عز الدين فرخشاه بن أيوب))معتمداً عليه فى الصناعة الطبية وأعمالها، ولم يزل عنده إلى

أن توفى((الملك الأمجد)) سنة ٦٢٨هـ، وبعد ذلك استقل بالوزارة((للملك الصالح عماد الدين أبى الفداء إسماعيل))، ولم يزل فى خدمة ((الملك الصالح)) وهو عالى القدر نافذ الأمر، مطاع الكلمة كثير العظمة إلى أن ملك دمشق ((الملك الصالح نجم الدين أيوب)) ، وكان لما ملك دمشق أعطى((الملك الصالح إسماعيل بعلبك))، وذلك فى سنة ٦٤٣هـ. وحاول ((الصاحب أمين الدولة)) أن يخرج إليه ولكن نائب السلطنة بدمشق قبض عليه وصادر أمواله وأرسله إلى مصر حيث أودع السجن فى قلعة القاهرة مع جماعة أخر من أصحاب((الملك الصالح إسماعيل)) ، وفى سنة ٦٤٨هـ أمر((عز الدين أيبك التركمانى)) ملك مصر حينئذ بشنق ((الصاحب أمين الدولة)).

ويرجع الفضل فى كتابة أول نسخة من كتاب عيون الأنباء((للوزير الصاحب أمين الدولة)) فى فترة تولية الوزارة أيام((الملك الصالح إسماعيل))بدمشق. وفى هذا المعنى يقول ((ابن أبى أصيبعة)) ولما كان – أى الصاحب أمين الدولة – بدمشق، وهو فى دست وزارته فى أيام ((الملك الصالح إسماعيل))، وكان أبى صديقه وبينهما مودة، فقال له يوما: سديد الدين، بلغنى أن ابنك قد صنف كتابا فى طبقات الأطباء ما سبق إليه، وجماعة الأطباء الذين يأتون إلى شاكرين منه. وهذا الكتاب جليل القدر، وقد اجتمع عندى فى خزانتى أكثر من عشرين ألف مجلد ما فيها شئ من هذا الفن، وأشتهى منك أن تبعث إليه يكتب لى نسخة من هذا الكتاب، وكنت يومئذ بصرخد عند مالكها ((الأمير عز الدين أيبك))– وصحتها ايدمر – المعظمى.. ولما وصلنى كتاب أبى أتيت إلى دمشق واستصحبت معى مسودات الكتاب، واستدعيت الشريف الناسخ وهو ((شمس الدين محمد الحسينى))، وكان كثيرا ينسخ لنا، وخطه منسوب فى نهاية الجودة، وهو فاضل فى العربية فأخليت له موضعا عندنا، وكتب الكتاب فى مدة يسيرة فى تقطيع ربع البغدادى أربعة أجزاء ولما تجلدت عملت قصيدة مديح فى الصاحب ((أمين الدولة))، وبعثت بالجميع إليه مع قاضى القضاة بدمشق ((رفيع الدين الجيلى))، وهو من جملة المشايخ الذين اشتغلت عليهم، فإنى قرأت عليه شيئا من كتاب الإشارات والتنبيهات لابن سينا، وكان بينى وبينه أنس كثير، ولما وقف((أمين الدولة)) على ذلك أعجبه غاية الإعجاب، وفرح به كثيرا، وأرسل إلى مع القاضى المال الجزيل والخلع الفاخرة وتشكر وقال: اشتهى منك أن كل ما تصنفه من الكتب تعرفنى به.. وذلك فى أوائل سنة ٦٤٣" (عيون الأنباء، ج٣، ص٣٨٣-٣٨٧).

وقد يستفاد من هذا النص أن أول نسخة من كتاب عيون الأنباء ظهرت فى سنة ٦٤٣هـ، إلا أن ما أورده ((ابن أبى أصيبعة)) فى ترجمة ((رفيع الدين الجيلى)) يفيد غير ذلك فقد ذكر فى ترجمته أنه كان صديقا للصاحب ((أمين الدولة))، ولما

توفى قاضى القضاة ((شمس الدين الخوى)) سنة ٦٣٧هـ، أشار الصاحب على ((الملك الصالح إسماعيل أن يجعل موضعه ((رفيع الدين الجيلى)) قاضياً للقضاة، وكان ذلك فى سنة ٦٣٨هـ. وكان كثير من الناس يتظلمون منه، ويشكون سيرته، وكان قد وقع بينه وبين الوزير((أمين الدولة))، فقبض عليه وألقى به وسط هوة عظيمة "لا يعرف لها مقر" وذلك فى سنة ٦٤١هـ. وفيما بين عامى ٦٣٨ و٦٤١هـ وقف القاضى((رفيع)) على نسخة من كتاب عيون الأنباء.

وفى هذا الصدد يقول ابن أبى أصيبعة "أقول: ومن عجيب ما يحكى أن القاضي ((رفيع الدين)) وقف على نسخة من هذا الكتاب بحضورى، وما كنت ذكرته فى تلك النسخة، فطالع فيه، ولما وقف على أخبار((شهاب الدين السهروردى)) تأثر من ذلك وقال لى: ذكرت هذا وغيره أفضل منه ما ذكرته وأشار إلى نفسه ثم قال: وأيش كان من حال شهاب الدين إلا أنه قتل فى آخر أمره وقدر الله عز وجل أن رفيع الدين قتل أيضاً مثله.. وكانت وفاة القاضى ((رفيع الدين)) فى شهر ذى الحجة سنة ٦٤١هـ" (المرجع السابق، ص٢٨١-٢٨٢).

ويبدو مما ورد فى مواضع أخرى من كتاب عيون الأنباء أن هذا الكتاب قد وصلت نسخ منه إلى مصر قبل وفاة ((ابن أبى أصيبعة)) سنة ٦٦٨هـ. ففى ترجمة ((مهذب الدين أبى سعيد محمد أبى حليقة)) الذى ولد فى القاهرة سنة ٦٢٠هـ وأسلم فى أيام((الملك الظاهر ركن الدين بيبرس)) ، أنه أرسل رسالةً من المعسكر المنصور الظاهرى سنة ٦٦٧هـ إلى ((ابن أبى أصيبعة)) يخبره فيها أنه وجد بمصر نسخة من هذا الكتاب الذى ألفه فى طبقات الأطباء، وقد اقتناها فى جملة كتبه التى حواها، وكان فى أول رسالته هذه:

"وأنى أمرؤ أجبتكم لمحاسن .:. سمعت بها والأذن كالعين تعشق".

ويبدو من هذا البيت أن مهذب الدين أبا سعيد لم يلتق بابن أبى أصيبعة. وأن كان هذا قد التقى بوالد مهذب المعروف بالحكيم ((رشيد الدين أبى حليقة))، عدة مرات، وكان قد بلغ رشيد الدين أن((ابن أبى أصيبعة)) ذكر الأطباء المشهورين من أهله ووصف فضلهم وعلمهم، فلما التقى به شكره على ذلك. وتفيد هذه الرواية أن ((رشيد الدين)) سمع عن كتاب عيون الأنباء وما ورد عن ذكر أهله فيه ولكنه لم يكن قد رأى الكتاب (المرجع السابق، ص٢٠٥، ٢١٣، ٢١٦-٢١٧).

وتؤكد نصوص عيون الأنباء التى حققها((أوجست مولر))أن ((ابن أبى أصيبعة)) نفسه قد أعاد النظر فى هذا الكتاب عدة مرات، وتتبعه بالزيادات والإصلاحات، فأضاف إليه تراجم لأشخاص لم يكن قد ذكرهم فى النسخ السابقة حتى

وصل بتراجم من ذكرهم إلى سنة ٦٦٧هـ أى قبل وفاته بسنة واحدة، هذا علاوةً على ما أضيف إلى الكتاب من تراجم بعد وفاة ((ابن أبى أصيبعة))، وربما قام بهذا العمل أحد تلاميذه الذين لم يشر إليهم اللهم إلا ما ذكر فى آخر ترجمة فى الكتاب عن((أبى الفرج بن القف النصرانى)) "كان والده موفق الدين صديقاً لى.. فقصد أبوه تعليمه الطب، فسألنى ذلك فلازمنى حتى حفظ الكتب الأولة – لعلها الأولية – المتداول حفظها فى صناعة الطب كمسائل((حنين)) والفصول لبقراط، وتقدمة المعرفة له، وعرف شرح معانيها، وفهم قواعد مبانيها. وقرأ على بعد ذلك فى العلاج من كتب ((أبى بكر محمد بن زكريا الرازى)) ما عرف به أقسام الأسقام، وجسيم العلل فى الأجسام.. ثم انتقل أبوه إلى دمشق.. وسار ولده معه ولازم جماعة من الفضلاء.. وتوفى فى جمادى الأولى سنة ٦٨٥هـ والله أعلم" (المرجع السابق، ص٤٤٤-٤٤٥). وربما كان هذا التلميذ قد أضاف بعض التراجم إلى كتاب أستاذه ابن أبى أصيبعة، إلا أنه من المؤكد أن شخصاً آخر هو الذى سجل وفاة ((أبى الفرج بن القف)) .

وإذا كان المستشرق((أوجست مولر)) قد وقف على ثلاث روايات أو نسخ لكتاب عيون الأنباء، فإنه يستفاد مما ورد فى الصفحة الأخيرة من الكتاب أن مصحح الكتاب قبل طبعه ((مصطفى أفندى وهبى صاحب المطبعة الوهبية)) لم يأل جهداً فى مراجعة كتب اللغة "ونسخ أخرى حسان غير التى نص عليها فى أول الفهرست الفاضل الأديب ((أمرؤ القيس بن الطحان)) (دائرة المعارف، البستانى، ج١، ص٢٩٧، عيون الأنباء، ج٣، ص٤٤٦).

ويتضح مما أورده ((حاجى خليفة)) حول كتاب عيون الأنباء أنه عرف نسخة مختلفة إلى حد ما عن النسخة المحققة، حيث سجل نصاً من مقدمة الكتاب مخالفاً لنفس النص الوارد فى النسخة التى حققها((أوجست مولر)) (انظر: حاجى خليفة، كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون، ج٢، ص١٠٩٦، ١١٨٥).

ورغم الاختلافات بين نسخ الكتاب، فإن عدد أبوابه لم يتغير، حيث رتبه ((ابن أبى أصيبعة))على خمسة عشر باباً، وقد خصص الأبواب الستة الأولى للبحث فى كيفية وجود صناعة الطب وأول حدوث هذه الصناعة، وطبقات الأطباء الذين ظهرت لهم أجزاء من صناعة الطب وكانوا المبتدئين بها، وطبقات الأطباء اليونانيين الذين هم من نسل ((أسقليبوس))، و طبقات الأطباء اليونانيين الذين أذاع ((أبقراط))فيهم صناعة الطب، وطبقات الأطباء الذين كانوا منذ زمان((جالينوس)) وقريباً منه، وطبقات الأطباء الإسكندرانيين ومن كان فى زمنهم من الأطباء النصارى وغيرهم، أما الأبواب التسعة الأخيرة فقد خصصت لطبقات الأطباء الذين كانوا فى أول ظهور

الإسلام من أطباء العرب، وطبقات الأطباء السريانيين الذين كانوا فى ابتداء ظهور دولة بنى العباس، وطبقات الأطباء النقلة الذين نقلوا كتب الطب وغيره من اللسان اليونانى إلى اللسان العربى، وطبقات الأطباء العراقيين وأطباء الجزيرة وديار بكر، وطبقات الأطباء الذين ظهروا فى بلاد العجم، وطبقات الأطباء الذين كانوا من الهند، وطبقات الأطباء الذين ظهروا فى بلاد المغرب وأقاموا بها، وطبقات الأطباء المشهورين من أطباء ديار مصر، وطبقات الأطباء المشهورين من أطباء الشام.

ويمكن أن أورد الملاحظات التالية على كتاب عيون الأنباء ومنهجه:

أولاً: يعتبر الباب الأول فى كيفية وجود صناعة الطب وأول حدوثها بحثاً علمياً على مستوى عال، حيث تتوافر له كل مقومات البحث العلمى. فقد بدأ هذا الباب بتحديد وجوه صعوبة البحث فى هذا الأمر وهى:

١- بعد العهد بوجود صناعة الطب وأول حدوثها.

٢- عدم وجود اتفاق بين القدماء والمتميزين وذوى الآراء الصادقة على رأى واحد يمكن اتباعه.

٣- كثرة الاختلاف بين المتكلمين فى هذا الموضوع يضع المرء أمام مشكلة هى: أى أقوالهم هو الحق.

ولهذه الأسباب كان على ابن أبى أصيبعة أن يورد على سبيل الحصر وجهات النظر المختلفة حول بداية ظهور صناعة الطب، ثم يذكر بعد ذلك وجهة نظره، وتنحصر وجهات النظر فى مبدئية هذه الصناعة إلى:

أ- عن طريق الأنبياء والأصفياء عليهم السلام بما خصهم الله تعالى به من التأييد الإلهى. وقد قال قوم من اليهود أن الله عز وجل أنزل على موسى عليه السلام ((سفر الأشفية)). والصابئة تقول أن الشفاء كان يؤخذ من هياكلهم على يد كهانهم وصلحائهم بالرؤيا أو بالإلهام. وقيل أن((شيث)) أظهر الطب الذى ورثه عن آدم. وتقول المجوس أن ((زرادشت)) نبيهم جاء بكتب علوم أربعة من بينها الطب. أما النبط فيقولون أن((هرمس الهرامسة)) المثلث بالحكمة نقل علومهم ومنها صناعة الطب إلى مصر.

ب- عن طريق الرؤيا الصادقة لبعض الناس، ومن ذلك ما حكاه ((جالينوس)) فى كتابه فى ((الفصد)) حيث قال "إنى أمرت فى منامى مرتين بفصد العرق الضارب الذى بين السبابة والإبهام من اليد اليمنى، فلما أصبحت فصدت هذا العرق وتركت الدم يجرى إلى أن انقطع من تلقاء نفسه، لأنى كذلك أمرت فى منامى"، وحكى ((جالينوس)) حالات يعرفها لأشخاص عالجوا أنفسهم بموجب رؤى رأوها "وعامة

الناس يشهدون على أن الله تبارك وتعالى هو الملهم لهم صناعة الطب مـــن الأحـــلام والرؤيا التى تنقذهم من الأمراض الصعبة". وقد نقل ((ابن أبى أصيبعة)) من خـــط ((على بن رضوان))أنه مرض بصداع مبرح "فرأيت جالينوس فى النوم.. وأمرنى أن أحجم" ففعل ذلك فشفى من الصداع.

ج- عن طريق الاتفاق والمصادفة مثل المعرفة التى حصلت لاندروماخس الثانى فـــى إلقائه لحوم الأفاعى فى الترياق من ثلاث حوادث جرت علـــى غـــير قصـــد لبعـــض المرضى. ومثل ما حدث لبعض المرضى بالاستسقاء من أكل جراد عاش فـــى أرض أكثر نباتها ((المازريون)) .

د- عن طريق ملاحظة ما يحدث للحيوانات ثم يقتدى الإنسان بأفعالها. ومن ذلـــك مـــا ذكره ((الرازى)) فى أحد كتبه فى شأن طائر الخطاف إذا أصيبت فراخة باليرقان، وما يحدث للعقاب إذا تعسر عليها خروج البيض، وما ذكره((جالينوس)) من تعلم الإنســـان للحقن فى الشرج من أحد الطيور.

هـ- عن طريق الإلهام كما هو لكثير من الحيوانات. ويقصد ((ابن أبـــى أصيبعـــة)) بالإلهام الإلهام الغريزى أو الفطرى "ومثل هذا كثير. فإذا كانت الحيوانـــات التـــى لا عقول لها ألهمت مصالحها ومنافعها، كان الإنسان العاقل المميز المكلـــف الـــذى هـــو أفضل الحيوان أولى بذلك، وهذا أكبر حجة لمن يعتقد أن الطب إنما هو إلهام وهدايـــة من الله سبحانه لخلقه".

وبعد أن يعرض ابن أبى أصيبعة لوجهات النظر المختلفة فى أول حدوث صناعة الطب، يذكر وجهة نظره التى تتلخص فى أن هذه الطرق المختلفة أدت إلـــى ظـــهور أجزاء من هذه الصناعة "ثم تكاثر ذلك بينهم وعضده القياس بسبب ما شهدوه، وأدتـــهم إليهم فطرهم، فاجتمع لهم من جميع تلك الأجزاء التى حصلت لهم بهذه الطرق المتفننـــة المختلفة أشياء كثيرة، ثم أنهم تأملوا تلك الأشياء واستخرجوا عللها والمناسبات التـــى بينها، فتحصل لهم من ذلك قوانين كلية ومبادئ منها يبتدئ بالتعلم والتعليم..".

ثانياً: أن علم الطب عند ((ابن أبى أصيبعة))علم إنسانى متطور، ولا تنفـــرد أمة من الأمم بفضل السبق إلى ميدان هذا العلم، وقد أكد هذا بقوله "إنه ليس يلـــزم أن يكون أول هذا - إشارة إلى علم الطب - مختصاً بموضع دون موضع، ولا يفرد بـــه قوم دون آخرين إلا بحسب الأكثر والأقل وبحسب تنوع المداواة. ولهذا فإن كل قوم هم مصطلحون على أدوية يألفونها ويتداوون بها، وأرى أنهم إنما اختلفوا فى نسبة صناعة الطب إلى قوم بحسب ما قد كان يتجدد عند قوم فينسب إليهم، فإنه يمكـــن أن تكـــون صناعة فى أمة أو فى بقعة من الأرض فتدثر وتبيد بأسباب سماوية أو أرضية.. فـــإذا

انقرضت فى أمة ونشأت فى أمة أخرى، وتطاول الزمان عليها نسى ما تقدم، وصارت الصناعة تنسب إلى الأمة الثانية دون الأولى، ويعتبر أولها بالقياس إليهم فقط" (انظر الباب الأول من عيون الأنباء، ج١، ص١٠-٢٧).

وعلى هذا الأساس جاء ترتيب أبواب كتاب عيون الأنباء مؤكداً لفكرة تطور علم الطب كعلم إنسانى تساهم فيه الأمم المختلفة على حسب مستواها الحضارى. وقد ساهمت الحضارة الإسلامية فى تقدم هذا العلم وتطوره وبصفة خاصة فى ميدان الطب العلاجى وخواص العقاقير الطبية. ويبدو هذا الإسهام واضحاً فى كتاب عيون الأنبلء.. وقد اعترف ((ول ديورانت)) بما أضافه العرب إلى علم الأقرباذين بصفة خاصة حتى كانت العقاقير الطبية العربية من أهم الأعمال التجارية بين إيطاليا والشرق الأدنى. وفى هذا المعنى يضيف ((ول ديورانت)) قوله "وكان المسلمون أول من أنشأ مخازن الأدوية والصيدليات، وهم الذين أنشأوا أول مدرسة للصيدلة، وكتبوا الرسائل العظيمة فى علم الأقرباذين، وكان الأطباء المسلمون عظيمى التحمس فى دعوتهم إلى الاستحمام، وخاصة عند الإصابة بالحميات، وإلى استخدام حمام البخار. ولا يكاد الطب الحديث يزيد شيئاً على ما وصفوه فى العلاج للجدرى والحصبة. وقد استخدموا التخدير بالاستنشاق فى بعض العمليات الجراحية" (ول ديورانت، قصة الحضارة، المجلد الرابع، ج١٢، عصر الإيمان، ص١٨٩).

وقد سجل ((ابن أبى أصيبعة)) فى كتابه حكايات كثيرة عن بعض معاصريه من الأطباء الذين ابتكروا أدوية لكثير من الأمراض. ومن هؤلاء مثلاً الحكيم((رشيد الدين أبو حليقة)) الذى ابتكر ترياقاً لعلاج النزلة على الأسنان، وترياقاً أخر لتفتيت الحصاة التى قد تسد مجرى البول وترياقا ثالثاً للمفلوجين ومرضى القولنج (عيون الأنباء، ج٣، ص٢٠٨-٢٠٩). وقد اعترف ((جورج سارتون))أن إحياء ما يسمى بالأدب الطبى العلمى والتوثيق الإكلينيكى، والذى كان قد توقف بعد جالينوس، تم بفضل علماء الدولة الإسلامية وأطبائها لا سيما منذ عهد ((الرازى)) أى القرن الثالث الهجرى أو التاسع الميلادى، ولم يبدأ فى الظهور فى أوروبا إلا فيما بعد القرن السادس عشر الميلادى (جورج سارتون، تاريخ العلم،دار المعارف، مصر، ١٩٧٨، ج٢، ص٢٣٣).

ثالثاً: أن التمييز بين الطب القائم على التشخيص الدقيق للمرض ووصف العلاج المناسب وبين الشعوذة والدجل والخرافة يبرز واضحاً فى أضعاف كتاب عيون الأنباء. فقد جاء فى ترجمة ((عبد الله الطيفورى))أن ((عيسى المعروف بأبى قريش الصيدلانى)) نظر إلى ماء الخيزران وقال: هذا ماء امرأة وهى حامل بغلام،

فوصلته((الخيزران))و((المهدى)) بمال جليل وأمراه بلزوم خدمتها، ثم أرسلت فى اليوم التالى بالماء إلى((الطيفورى))، وطلب من هذا أن يقول مثل قول ((عيسى)) ، ولكنه قال "إن الماء يدل على أنها حامل، فأما تمييز الغلام من الجارية فذلك مالا أقوله.. فلم أفعل صيانةً لنفسى عن الاكتساب بالمخرقة".

وفى ترجمة((عيسى بن الحكم الدمشقى)) أنه عرض لغضيض أم ولد ((الرشيد)) قولنج، فأحضرت الأبح والطبرى الحاسبين، وسألت ((عيسى)) عما يرى معالجتها به، فأعلمها أن المرض قد استحكم بها استحكاماً إن لم تبدره بالحقنة لم يؤمن عليها التلف، فسألت الحاسبين أن يختارا لها وقتا تعالج فيه، فقال لها الأبح: علتك هذه ليست من العلل التى يمكن أن يؤخر لها العلاج إلى وقت يحمده المنجمون، وأنا أرى أن تبادرى بالعلاج، فسألت ((الطبرى))عن رأيه فقال: القمر اليوم مع زحل، وهو فى غد مع المشترى، وأنا أرى لك أن تؤخرى العلاج إلى مقارنة القمر المشترى، فأمرت بطرد الأبح وقبلت قول((الطبرى))، فماتت غضيض قبل موافاة القمر المشترى. وقد أشاد ((ابن أبى أصيبعة)) بالطبيب ((بختيشوع بن جبرائيل بن بختيشوع)) فيما يتصل بعلمه الطبى التجريبى البحت، وبقدرته على شفاء حالات مرضية عجز عنها أطباء عصره مما جعل له منزلةً عظيمةً عند الخلفاء، ولكنه يشير إشارةً مقتضبة دون تعليق إلى ما نقله من بعض الكتب من "أن بختيشوع كان يأمر بالحقن والقمر متصل بالذنب فيحل القولنج من ساعته، ويأمر بشرب الدواء والقمر على مناظرة الزهرة فيصلح العليل من يومه". ويلفت ((ابن أبى أصيبعة)) النظر إلى مرحلة فى تاريخ الدولة الإسلامية – كما فى الحضارات المختلفة – اختلط فيها الاعتقاد فى الطب وفى التنجيم فى آن واحد، فيذكر فى ترجمة ((جبرائيل بن بختيشوع)) أنه كان لام ((جعفر بنت أبى الفضل)) مجلس فى قصر ((عيسى بن على)) الذى كانت تسكنه "لا يجلس فيه إلا الحساب والمتطببون، وكانت لا تشتكى علةً إلى متطبب حتى يحضر جميع أهل الصناعتين.. فيتناظر المتطببون فيما بينهم حتى يجتمعوا على العلة والعلاج، فإن كان بينهم اختلاف دخل الحساب بينهم، وقالوا بتصديق المصيب عندهم. ثم تسأل الحساب عن اختيار وقت لذلك العلاج، فإن اجتمعوا على وقت وإلا نظر المتطببون فيما بين الحساب، وحكموا لإلزامهم القياس". ولكن يبدو مما أورده ((ابن أبى أصيبعة)) من تراجم الأطباء أن هذه المرحلة التى تداخل فيها الطب مع التنجيم لم تطل فى البيئة الإسلامية، إذ سرعان ما استقل الأطباء بعلاج الأبدان على أسس علمية خالصة تقوم على دراسة تطور حالة المريض وأعراض المرض واستخدام المجسة والنظر فى القارورة التى تضم قدراً من بول المريض أو

إفرازاته، حتى أن المتكسبين من صناعة الطب ولا يعرفون منها إلا القدر اليسير ابتعدوا عن اللجوء إلى الدجل أو التنجيم. وفى هذا المعنى يورد ((ابن أبى أصيبعة)) نادرة حدثت ((لأمين الدولة بن التلميذ)) رئيس البيمارستان العضدى ببغداد حين جمع سائر الأطباء ليرى ما عند كل واحد منهم من هذه الصناعة وكان من بينهم شيخ له هيئة ووقار ودربة ما بالمعالجة، ولم يكن عنده من علم صناعة الطب إلا التظاهر بها، ولما خشى الشيخ افتضاح أمره نهض إلى((أمين الدولة))وقال له فيما بينهما "يا سيدى اعلم أننى قد شخت وأنا أوسم بهذه الصناعة، وما عندى منها إلا معرفة اصطلاحات مشهورة فى المداواة وعمرى كله أتكسب بها، وعندى عائلة، فسألتك بالله يا سيدنا مشى حالى ولا تفضحنى بين هؤلاء الجماعة. فقال ((أمين الدولة)): على شريطة، وهى أنك لا تهجم على مريض بما تعمله، ولا تشير بفصد ولا بدواء مسهل إلا لما قرب من الأمراض، فقال الشيخ: هذا مذهبى منذ كنت..". ورغم أن البديع الاصطرلابى "طبيب عالم وفيلسوف متكلم، وغلبت عليه الحكمة وعلم الكلام والرياضة، وكان متقناً لعلم النجوم والرصد"، وكان صديقاً لأمين الدولة بن التلميذ، فإن ((ابن أبى أصيبعة)) لا يذكر في ترجمته أنه لجأ إلى الخلط بين الطب والتنجيم. ولعل ((ابن أبى أصيبعة)) كان مدركاً للفصل التام بين علمى الطب والتنجيم حين فصل بينهما فى كتاباته، فضمن كتابه ((عيون الأنباء)) أخبار الأطباء، وضمن كتابه ((إصابات المنجمين)) أخبار المنجمين وحكاياتهم وعجائبهم، وقد قال فى ترجمة ((البديع الأصطرلابى))المشار إليه "أقول وكان والد مهذب الدين أبى نصر من طبرستان. وهو المعروف بالبرهان المنجم، وكان علامة وقته فى أحكام النجوم، وله حكايات عجيبة فى ذلك، وقد ذكرت أشياء منها فى كتاب إصابات المنجمين، وكان قد اجتمع بالبديع الاصطرلابى وصاحبه مدة". ومن الطريف أن شعر((البديع الأصطرلابى)) لا يخلط فيه بين التنجيم والطب.

رابعاً: لقد سجل ((ابن أبى أصيبعة)) أخبار الأطباء دون تعصب، فذكر أخبار الصابئة واليهود والمسيحيين، وأشاد بنبوغ النابهين منهم ونعتهم بأحسن الأوصاف. وذكر ما كان لكثير من الأطباء غير المسلمين من مكانة عند الخلفاء المسلمين وقادة الدولة الإسلامية. وقد كان ((جورجيوس بن جبرائيل)) حظياً عند((المنصور)) حتى أنه لم يمنعه من الشراب على عادته، ولم يضغط عليه لكى يسلم، بل قال له عندما أذن له فى المسير إلى بلده: يا جورجس اتق الله وأسلم وأنا أضمن لك الجنة، فقال ((جورجس)):أنا على دين أبائى أموت وحيث يكون أبائى أحب أن أكون، إما فى الجنة أو فى جهنم. وكان ((جبرائيل بن بختيشوع)) ذا مكانة عند ((الرشيد)) حتى أن هذا

قال لأصحابه: كل ما كانت له إلى حاجة فليخاطب بها((جبرائيل))، لأنى أفعل كل ما يسألنى فيه ويطلبه منى، فكان القواد يقصدونه فى كل أمورهم. وفى كتاب أدب الطبيب أن ((الرشيد)) قال لجبرائيل وهو حاج بمكة: يا جبرائيل، علمت مرتبتك عندى.. دعوت لك والله فى الموقف دعاءً كثيراً، ثم برر ذلك لمن سمعه بقوله: صلاح بدنى وقوامه به، وصلاح المسلمين بى، فصلاحهم بصلاحه وبقائه " .وكان جبرائيل عند ((المأمون)) مثل أبيه.

ويحتل((ابن جميع الإسرائيلى)) مكانةً عليا بين أطباء عصر الدولة الأيوبية، وكان قد خدم ((صلاح الدين الأيوبى)) وحظى فى أيامه. وقد ذكر الصاحب((جمال الدين)) وزير ((نجم الدين أيوب))لابن أبى أصيبعة أنه أشار فى كتابه طبقات الأطباء إلى أن ما فى الأطباء المتأخرين من أطباء مصر مثل ((ابن جميع)). كما لقب ((أبو البيان بن المدور اليهودى)) بالسديد ، وكان قد خدم ((صلاح الدين الأيوبى)) أيضاً ووصفه((ابن أبى أصيبعة)) بحسن المعرفة بالطب "وله مجربات كثيرة، وآثار محمودة". كما لقب ((أبو الفضائل بن الناقد اليهودى))بالمهذب، وكان الرئيس ((هبة الله الإسرائيلى)) و((الموفق بن شرعة الإسرائيلى)) و((أبو المعالى بن تمام اليهودى)) والرئيس((موسى بن ميمون)) من الأطباء ذوى المكانة عند ((صلاح الدين الأيوبى)) . ووصف ((ابن أبى أصيبعة)) زميله فى البيمارستان فى مصر ((إبراهيم بن موسى بن ميمون)) بحسن العشرة ولطف الكلام. وكان ((الأسعد المحلى اليهودى)) صديق عم ((ابن أبى أصيبعة)) متميزاً فى الفضائل. وقد قرأ ((ابن أبى أصيبعة)) على الشيخ((السديد بن أبى البيان الإسرائيلى)) كتاب الأقراباذين. وقد لعب الطبيب النصرانى ((أبو سليمان داود بن أبى المنى)) دوراً مهماً فى إنقاذ الفقيه ((عيسى)) من الأسر عند ملك الفرنج بالبيت المقدس، وبشر((الناصر صلاح الدين الأيوبى)) بفتح بيت المقدس، واستقبله ((صلاح الدين)) وقام له وقال "أنت شيخ مبارك، قد وصل إلينا بشراك.."، وكان أولاد هذا الحكيم الأربعة أطباء لدى ملوك الأيوبين. وكان حفيده ((رشيد الدين أبو حليقة)) ممن خدم ((الملك الكامل)) بصناعة الطب "وكان كثير الاحترام له"، ثم خدم بعده ولده ((الملك الصالح نجم الدين أيوب))، ثم ولده ((الملك المعظم تورانشاه))، ثم ((الملك الظاهر بيبرس))وكان له منه "الاحترام التام وجزيل الإنعام والإكرام".

خامساً: لم يكن غريباً أن يقف ((ابن أبى أصيبعة)) موقفاً ينتصف فيه للفلاسفة المسلمين الذين لم يسلموا من اتهامات رجال الدين لهم عبر العصور الإسلامية. ولا يستغرب موقف صاحب عيون الأنباء المؤازر للفلاسفة. فقد قرأ الكثير

من أبواب الحكمة، وأشار صراحة إلى أنه قرأ فصولاً من الإشارات والتنبيهات لابن سينا. بل إنه دافع عن ((سقراط)) وأشار صراحةً إلى أنه قتل بسبب دعوته لنبذ عبادة الأصنام وعبادة "الإله الواحد الصمد البارئ الخالق للعالم بما فيه الحكيم القدير" (عيون الأنباء، ج١، ص٧٥ وما بعدها). وقد ذكر عن ((أفلاطون))أنه "كان حسن الأخلاق كريم الأفعال كثير الإحسان إلى كل ذى قرابة منه وإلى الغرباء، متئداً حليماً صبوراً" (المرجع السابق، ص٨٤). وقد كتب عن((أرسطو)) أنه كان جليل القدر فى الناس، وأنه كان راغباً فى "اصطناع المعروف والعناية بالإحسان إلى الناس" وأن ذلك بين فى رسائله وكتبه. وقد احتلت ترجمة((أرسطو)) فى كتاب عيون الأنباء ثلاثاً وعشرين صفحة. ومثل هذا العدد من الصفحات لم يحظ به فيلسوف إسلامى باستثناء (((ابن سينا)) الذى شغلت ترجمته مساحة ست وعشرين صفحة.

وفى دفاعه عن الفلاسفة المسلمين أشار إلى هجوم((صاعد الأندلسى)) فى كتابه طبقات الأمم على((الكندى)) ، ثم قال "هذا الذى قاله القاضى صاعد عن الكندى فيه تحامل كثير عليه، وليس ذلك مما يحط من علم الكندى ولا مما يصد الناس عن النظر فى كتبه والانتفاع بها" (المرجع السابق، ص١٨١). وقد وصف((أبا سليمان السجستانى المنطقى)) بأنه "كان فاضلاً فى العلوم الحكمية متقناً لها مطلعاً على دقائقها" (المرجع السابق، ص٣٦١).

أما((ابن سينا)) فهو عند((ابن أبى أصيبعة))"أشهر من أن يذكر، وفضائله أظهر من أن تسطر "(المرجع السابق، ج٣، ص٣). وقال عن ((ابن باجه الأندلسي)) وكان فى العلوم الحكمية علامة وقته وأوحد زمانه. وبلى بمحن كثيرة وشناعات من العوام. وقصدوا هلاكه مرات وسلمه الله منهم، وكان متميزاً فى العربية والأدب حافظاً للقرآن.. وله تعاليق فى الهندسة وعلم الهيئة تدل على بروعه فى هذا الفن، وأما العلم الإلهى فلم يوجد فى تعاليقه شئ مخصوص به اختصاصاً تاماً إلا نزعات.. وإشارات مبددة فى أثناء أقاويله. لكنها فى غاية القوة، والدلالة على نزوعه فى ذلك العلم الشريف.. ويشبه أنه لم يكن بعد((أبى نصر الفارابى)) مثله فى الفنون التى تكلم عليها من تلك العلوم. فإنه إذا قرأت أقاويله فيها بأقاويل ((ابن سينا)) و((الغزالى)) ، وهما اللذان فتح عليهما بعد أبى نصر بالمشرق فى فهم تلك العلوم، ودونا فيها، بان لك الرجحان فى أقاويله، وفى حسن فهمه لأقاويل أرسطو، والثلاثة أئمة دون ريب، وآتون ما جاءته من قبلهم من بارع الحكمة عن يقين تمتاز به أقاويلهم، ويتواردون فيها مع السلف الكريم "(المرجع السابق، ص١٠٠-١٠٢).

وقال عن((أبى الوليد بن رشد)) إنه "مشهور بالفضل معتن بتحصيل العلوم،

أوحد فى علم الفقه والخلاف.. ذكياً رث البرة قوى النفس.. ومن كلام((أبى الوليد بن رشد)) قال: من اشتغل بعلم التشريح ازداد إيماناً بالله" (المرجع السابق، ص١٢٢-١٢٥). وقال عن((الفارابى)) "وكان رحمه الله فيلسوفاً كاملاً وإماماً فاضلاً قد أتقن العلوم الحكمية وبرع فى العلوم الرياضية، زكى النفس، قوى الذكاء، متجنباً عن الدنيا مقتنعاً منها بما يقوم بأوده..". وقد سجل((ابن أبى أصيبعة)) دعاءً لأبى نصر الفارابى قال فيه "اللهم أنى أسألك يا واجب الوجود، ويا علة العلل، قديماً لم يزل، أن تعصمنى من الزلل وأن تجعل لى من الأمل ما ترضاه لى من عمل، اللهم امنحنى ما اجتمع من المناقب، وأرزقنى فى أمورى حسن العواقب، نجح مقاصدى والمطالب يا إله المشارق والمغارب، رب الجوار الكنس السبع التى انبجست عن الكون انبجاس الأبهر، هن الفواعل عن مشيئته التى عمت فصائلها جميع الجوهر، أصبحت أرجو الخير منك وامترى زحلاً ونفسى عطارد والمشترى، اللهم ألبسنى حلل البهاء، وكرامات الأنبياء وسعادة الأغنياء، وعلوم الحكماء، وخشوع الأتقياء. اللهم انقذنى من عالم الشقاء والفناء، واجعلنى من إخوان الصفاء، وأصحاب الوفاء، وسكان السماء، مع الصديقين والشهداء.. وأرنى الحق حقاً وألهمنى اتباعه، والباطل باطلاً واحرمنى اعتقاده واستماعه، هذب نفسى من طينة الهيولى، أنك أنت العلة الأولى.. اللهم ألهمنى الهدى، وثبت إيمانى بالتقوى، وبغض إلى نفسى حب الدنيا، اللهم قو ذاتى على قهر الشهوات الفانية، وألحق نفسى بمنازل النفوس الباقية، واجعلها من جملة الجواهر الشريفة الغالية، فى جنات عالية.. وأطلعْ على ظلمائها شمساً من العقل الفعال.. وأخرجها من ظلمات الجهل إلى نور الحكمة وضياء العقل. الله ولى الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور.. اللهم أر نفسى صور الغيوب الصالحة فى منامها.. وأنزلها فى عالم النفوس المنزلة الرفيعة. الله الذى هدانى وكفانى وآوانى" (المرجع السابق، ص٢٢٣-٢٢٩).

ويبدى ابن أبى أصيبعة تعاطفاً شديداً تجاه ((شهاب الدين السهروردى))"كان أوحداً فى العلوم الحكمية، جامعاً للفنون الفلسفية، بارعاً فى الأصول الفلكية، مفرط الذكاء جيد الفطرة، فصيح العبارة، لم يناظره أحد إلا بزه، ولم يباحث محصلاً إلا أربى عليه.. وقد ناظر السهروردى الأكابر من المدرسين والفقهاء والمتكلمين فى حضور ابن صلاح الدين الأيوبى، فبان له فضل عظيم وعلم باهر "فازداد تشنيع أولئك عليه، وعملوا محاضر بكفره، وسيروها إلى دمشق إلى ((الملك الناصر صلاح الدين)).. فبعث صلاح إلى ولده ((الملك الظاهر)) بحلب كتاباً فى حقه بخط القاضى الفاضل وهو يقول فيه: إن هذا الشهاب السهروردى لابد من قتله "، وترك فى مكان

مفرد ومنع عنه الطعام والشراب بناء على طلبه حتى مات.

ويمكن القول بأن آراء((ابن أبى أصيبعة)) فى الفلاسفة الأطباء - اليونانيين والمسلمين - تجعل منه أكبر نصير لهم فى عصر كان ينظر فيه للفلسفة على أنها زندقة ومروق فى الدين، إلا أن دفاعه عن الفلاسفة لم يمنعه من إيراد ما قيل عن ((ابن سينا)) من إكبابه على الشراب فى مجالسه على ما رواه صاحبه((أبو عبيد الجوزجانى)) ، وما قيل عن ((أبى نصر الفارابى)) من أنه "كان يتغذى بماء قلوب الحملان مع الخمر الريحانى فقط" (المرجع السابق، ص٥، ٨، ١٢، ٢٢٤). ويبدو أن مثل هذه الأمور لم تكن تعنى بالنسبة لابن أبى أصيبعة إلا أنها أمور لا تقلل من أهمية الإنجاز العلمى الذى قدمه هؤلاء الفلاسفة فى ميدان الطب والحكمة، وما يقدمه هذا الإنجاز من خدمة للبشر بغض النظر عما قد يقترفه الفيلسوف أو العالم من إثم يتحمل هو وحده وزره.

سادساً: يستخلص مما أورده ابن أبى أصيبعة فى كتابه عيون الأنباء وجود مدارس طبية لكل منها منهجها المتميز فى تشخيص الأمراض وفى علاجها، ويمكن أن نميز بوضوح مدرستين على الأقل هما: المدرسة الرومية والمدرسة الهندية. ولعل هذا يبرز لنا لماذا خصص ابن أبى أصيبعة الفصل الثامن من كتابه للبحث فى ((طبقات الأطباء السريانيين))، والفصل الثانى عشر ((فى طبقات الأطباء الذين كانوا من الهند)). أما الأطباء السريانيون فقد أخذوا علومهم عن الأطباء اليونانيين والإسكندرانيين. أما الأطباء الهنود فكان لهم منهجهم الخاص فى علم الطب والأدوية. ويبدو واضحاً أثر كل من المدرستين على الطب فى الدولة الإسلامية، حيث أفاد الأطباء المسلمون وغيرهم من المدرستين. فقد ذكر ابن أبى أصيبعة أنه وجد((أبا بكر الرازى)) قد نقل فى كتابه الحاوى وفى غيره عن كتب جماعة من الهند مثل كتاب شرك الهندى.. وكتاب بدان.. وكتاب سندهشان.. وكتاب فيما اختلف فيه الهند والروم فى الحار والبارد وقوى الأدوية. وكتاب تفسير أسماء العقار". علاوةً على معرفته بكتب ((بقراط))و((جالينوس)) (عيون الأنباء،ج٢، ص٣٤٦، ج٣، ص٥٠).

وتشير نصوص ((ابن أبى أصيبعة)) إلى التنافس بين المدرستين الرومية والهندية. ففى ترجمة ((صالح ابن بهلة الهندى)) أن ((إبراهيم بن صالح))ابن عم ((هارون الرشيد)) مرض مرضاً شديداً فطلب له الأطباء، فقال((جعفر بن يحيى)) "يا أمير المؤمنين إن طب جبرائيل طب رومى، وصالح بن بهلة الهندى بطريقة أهل الهند فى الطب مثل جبرائيل فى العلم بمقالات الروم، فإن رأى أمير المؤمنين أن يأمر بإحضاره وتوجيهه إلى إبراهيم بن صالح لنفهم عنه ما يقول مثل ما فهمنا عن

جبرائيل، فعل" (عيون الأنباء، ج٣، ص٥٢-٥٥).

سابعا: يضم كتاب عيون الأنباء العديد من النصائح والحكم الطبية الوقائية والعلاجية. ولا تزال معظم هذه الإرشادات قائمة فى الطب الحديث لا سيما فيما يتعلق بالصحة العامة. ومن ذلك على سبيل المثال ما سجله ابن أبى أصيبعة من كلام ((الحارث بن كلدة))عن خطورة إدخال الطعام على الطعام، أو التخمة التى تؤدى إلى إسقام الجسم، وعدم استخدام الأدوية فى حال الصحة "ما لزمتك الصحة فاجتنبه - أى الدواء - فإن هاج داء فاحسمه بما يردعه قبل استحكامه"، والاحتراز عن الأدواء كلها بحسن سياسة النفس. وسجل ماروى عن ((عبد الملك بن أبجر)) أنه قال "المعدة حوض الجسد والعروق تشرع فيه، فما ورد فيها بصحة صدر بصحة، وما ورد فيها بسقم صار بسقم". ونقل عن((تياذوق))أثر عزيمة الإنسان وأوردته فى تدبير الصحة بالإقلاع عن تناول المأكولات والمشروبات الضارة بالجسد "ومن أخباره - أى ((تياذوق))- مع ((الحجاج))- أى ابن يوسف الثقفى - أنه دخل عليه يوما، فقال له((الحجاج)) : أى شئ دواء أكل الطين؟ فقال: عزيمة مثلك أيها الأمير، فرمى الحجاج بالطين من يده ولم يعد إليه أبدا". كما سجل لجبرائيل ابن يختيشوع حقيقة علمية مازالت قائمة حتى اليوم فى علم الطب وهى أن البدن إذا ألف الدواء قل فعله أو امتنع "فقد رأينا أن الأدوية المسهلة إذا أدمنها مدمن وألفها بدنه قل فعلها ولم تسهل.. الأبدان تالف الأدوية حتى تمنعها من فعلها". ونقل عن ((العنترى)) أن الهم أخطر على البدن من السم "شرب السم أهون من معاناة الهم"، كما نقل عن ((الرازى)) ضرورة الاهتمام بالتغذية، أو بمعنى أخر علاج بعض الأمراض بالأغذية "إن استطاع الحكيم أن يعالج بالأغذية دون الأدوية فقد وافق السعادة".

ولا يعنى هذا أن كتاب((ابن أبى أصيبعة)) جاء خلوا من الحكم والنصائح الطبية التى لا تتفق مع علم الطب الحديث، فهناك العديد من هذه الحكم مبثوثة فى مواطن كثيرة من الكتاب أثبت الطب الحديث عدم صحتها. وهذه الحكم وتلك لها أهمية أدبية بالغة.

إن مثل هذا النقد الذى يوجه إلى بعض الحكم التى أوردها ابن أبى أصيبعة، أو إلى الطب فى الدولة الإسلامية نجد ما يشبهه بالنسبة للحكم الطبية الواردة فى المنصفات الأبقراطية. فقد عرض((جورج سارتون)) إلى مؤلفات الحكم الطبية عند اليونانيين بالنقد، ولكنه حذر من التعميم فى وصف هذه الحكم الموجزة بأنها "من ضروب التعبير البدائى"، لأن حب الحكم والأمثال شائع عند جميع الشعوب فى جميع العصور، وتروج أحيانا وتكسد أحيانا أخرى دون انقطاع.. وتمتاز الأقوال الحكمية

بأنها سهلة الحفظ، والذين يتداولونها يسمون أنفسهم دون تكبد أى عناء، بسمة الحكمة وغزارة العلم". وقد أشار((سارتون)) إلى دور ((موسى بن ميمون))- المعاصر لابن أبى أصيبعة – فى شرح كتاب الحكم الذى اشتمل على أربعمائة واثنتى عشرة حكمة، ذكر منها على سبيل المثال "الأجسام غير السليمة يزداد ضررها بازدياد غذائها"، "من الخير للمصابين بالرمد أن يبتلوا بالإسهال"، إن الذين تحدودب ظهورهم قبل المراهقة على أثر السعال أو داء الربو لا يرجى لهم من ذلك شفاء". ومن الواضح أن الكثير من الحكم الطبية الواردة فى كتاب الحكم هذا لا تصمد أمام علم الطب الحديث (انظر :جورج سارتون، تاريخ العلم، ج٢، ص٢٩٠-٢٩٤).

ثامنا: لقد تضمن كتاب عيون الأنباء الكثير من الأخبار والمعلومات الهامة لا فى ميدان علم الطب فحسب، بل فى ميادين السياسة والاجتماع والعقيدة والاقتصاد.

فمن ذلك مثلاً المعلومات الهامة التى سجلها عن بعض جوانب الحياة الخاصة للحكام المسلمين وأحوالهم النفسية وتصرفاتهم فى حالات الغضب والسرور، ويمكن لمجمل هذه الجوانب أن تكون أساساً لدراسات ذات قيمة فى علم النفس الاجتماعى والسياسى، وفى السلوك السياسى، وفى الإطار النفسى لعملية صنع القرار فى الدولة الإسلامية.

ومن ذلك أيضاً ما أورده ((ابن أبى أصيبعة)) من نصوص من بعض الكتب التى لا تعرف الآن بسبب فقدها، ومن بعض الكتب التى وصلتنا. وهذا مما يسمح بإجراء دراسات مقارنة فى أمور علمية كثيرة مثل ظواهر التحريف والإضافة والحذف والانتحال. ولعل من أطرف ما أورده((ابن أبى أصيبعة)) فى هذا الصدد تلك الحكاية التى قال أنه وجدها فى كتاب النواميس لأفلاطون، وهو كتاب اكتفى ((ابن النديم)) فى الفهرست بالإشارة إلى ترجمته إلى اللغة العربية. ومن ثم، فإنه يمكن مقارنة النص الذى أورده ((ابن أبى أصيبعة)) بكتاب القوانين لأفلاطون – الذى ترجم أخيراً إلى اللغة العربية – للتأكد من أن كتاب النواميس الذى ترجم قديماً هو نفس كتاب القوانين، وإذا ثبت أنه هو نفسه يمكن المقارنة بين أسلوبى الترجمة قديماً وحديثاً (انظر النص فى عيون الأنباء، ج٢، ص١٩-٢٢، القوانين لأفلاطون، ترجمة محمد حسن ظاظا، مصر، ١٩٨٦).

كما أن ((ابن أبى أصيبعة)) قد سجل معلومات على جانب من الأهمية عن علماء مسلمين وغير مسلمين لم تكن مهنة الطب، أو لم يكن علم الطب، بالنسبة لهم إلا مسألة هامشية مثل ((أبى الريحان البيرونى))و((ابن خطيب الرى)) أو ((الفخر الرازى)) و((أبى نصر الفارابى))و((شهاب الدين السهروردى))و((ابن السرى))

المعروف((بابن الصلاح وشمس الدين الخوى)) وغيرهم.

وقد يستنتج مما ذكره ابن أبى أصيبعة عن أطباء مصر الذين خدموا ((صلاح الدين الأيوبى)) أن الحروب الصليبية أدت إلى أبعاد المسيحيين فى الدولة الإسلامية عن ميدان الطب، وأتاحت الفرصة بالتالى إلى ظهور اليهود فى ميدان الطب، ومن هؤلاء الأطباء اليهود أشار((ابن أبى أصيبعة)) إلى ((ابن جميع الإسرائيلى))، و((أبى البيان بن المدور))، و((أبى الفضائل بن الناقد))، والرئيس ((هبة الله))، و((الموفق بن شرعة))، و((آبى المعالى بن تمام))، و((الرئيس موسى بن ميمون))، و((إبراهيم بن الرئيس موسى))، و((أبى البركات بن شعيا))، و((الأسعد المحلى))، و((الشيخ السديد بن أبى البيان))، وفى ترجمة ((الطبيب النصرانى أبى سليمان داود بن أبى المنى)) أن الملك ((مارى)) لما وصل إلى الديار المصرية فى زمن الفاطميين طلبه من الخليفة بمصر، ونقله هو وأولاده إلى بيت المقدس، واتفق أن الحكيم ((أبا سليمان داود)) ظهر له فى أحكام النجوم أن الملك ((الناصر صلاح الدين الأيوبي)) يفتح بيت المقدس، فأرسل أحد أبنائه ليبشر ((صلاح الدين الأيوبى)) بملك بيت المقدس فى الوقت المذكور، ولما تم ذلك "لم يسلم من بيت المقدس من الأسر والقتل ووزن القطيعة سوى بيت هذا الحكيم.. وكتب له كتاباً إلى سائر ممالكه براً وبحراً بمسامحتهم بجميع الحقوق اللازمة للنصارى، فأعفوا منها إلى الآن - أى إلى أيام ((ابن أبى أصيبعة)). ومن ثم فإن أربعة أبناء لأبى سليمان النصرانى هذا هم الأطباء النصارى الذين أشار إليهم ابن أبى أصيبعة فى فترة تأجج نيران الحروب الصليبية فى عهد ((صلاح الدين الأيوبى))، ولعل أشهر أطباء هذه الأسرة هو الحفيد ((رشيد الدين أبو حليقة)) الذى التقى به ((ابن أبىأصيبعة)) (عيون الأنباء، ج٢، ص١٨٦-٢١٩).

ولعل مما يؤكد أن الحروب الصليبية لعبت دوراً فى اختفاء الأطباء المسيحين ما سجله ((ابن أبى أصيبعة)) فى طبقات الأطباء السريانيين الذين كانوا منذ ابتداء دولة العباسيين، مثل ((جورجيوس بن جبرائيل))، ((وبختيشوع بن جورجس)) ((وجبرائيل بن بختيشوع)) وابنه ((بختيشوع بن جبرائيل))، و((جبرائيل بن عبيد الله)) و((عبيد الله بن جبرائيل))، و((خصيب)) و((ما سويه أبى يوحنا))و ((يوحنا بن ماسويه)) و((ميخائيل بن ما سويه))، و((حنين بن اسحاق)) و((اسحق بن حنين))، و((حبيش الأعسم)) و((يوحنا بن بختيشوع)) و((بختيشوع بن يوحنا))علاوة على الأطباء اليهود والصابئة الذين اشتهروا فى الدولة العباسية أيضاً.

كما اشتمل كتاب عيون الأنباء على معلومات على قدر كبير من الأهمية فيما يتصل بألقاب بعض الشخصيات مثل ((حميد الطوسى))، و((موسى بن أبى العباس

الشاش))، و((محمد بن أبى الفضل الطوسى))، حيث قد يتبادر إلى الذهن أن كلاً منــهم ينتسب إلى الجهة التى عرفت فى لقبه "ولم يكن حميد طوسياً، وكــانت كورتــه فــى الديوان مرو.. وموسى بن أبى العباس الشاش لم تكن كورته الشاش، وكورته هــراة، ومحمد بن أبى الفضل الطوسى كورته نسا وهو منسوب إلى طوس. والسبب فى نسب هؤلاء وعدة من أصحاب الدولة إلى غير كورهم أن منهم من كان مخرجه فى كــورة فنسب إلى الكورة التى فيها ضياعه، ومنهم من ولى بلداً طالت فيه ولايته إياه فنســب إلى ذلك البلد "ومثل هذه المعلومات التى ذكرها((ابن أبى أصيبعة)) تقدم عوناً كبــيراً للباحثين، وتكشف كثيراً من أوجه الغموض التى تواجههم عند بحث سير شــخصيات كهذه (المرجع السابق، ج٢، ص٨٩-٩٠).

تاسعاً: لقد كشف ابن أبى أصيبعة فى كتابه ((عيون الأنباء)) عن العديد مــن الجوانب الأخلاقية للأطباء، الطيب منها والقبيح. ولم تكن أخلاق الأطباء مرتبطة بديـن معين أو عقيدة بذاتها، وإنما ارتبطت بشخصية الطبيب ذاته بغض النظر عــن ديانتــه وعقيدته.

فقد أشاد ابن أبى أصيبعة بجورجيس وولده فقال عنهم أنهم "كانوا أجمل أهــل زمانهم بما خصهم الله به من شرف النفوس ونبل الــهمم، ومــن الــبر والمعــروف والأفضال والصدقات، وتفقد المرضى من الفقراء والمساكين، والأخذ بأيدى المنكوبيــن والمرهوقين على ما يتجاوز الحد فى الصفة والشرح" (المرجع السابق، ص٥٨).

وكان زاهد العلماء((أبو سعيد منصور بن عيسى النصرانــى النســطورى)) سبباً فى بناء بيمارستان ميافارقين، حيث مرضت ابنة لنصير الدولة بن مروان، فــآلى على نفسه أنها متى برئت أن يتصدق بوزنها دراهم، فلما عالجها زاهد العلماء وبرئـت أشار على أبيها أن يتصدق بجملة هذه الدراهم "فى بناء بيمارستان ينتفع النـــاس بــه، ويكون له بذلك أجر عظيم، وسمعة حسنة"، فأمره ببناء البيمارستان وأنفق عليه أمــوالاً كثيرة، ووقف له أملاكاً تقوم بكفايته (المرجع السابق، ص٢٥٧).

وقد عمل ((رشيد الدين أبو حليقة)) ترياقاً "ونوى أنه لا يقصد به قربــاً مــن ملك، ولا طلب مال ولا جاه فى الدنيا، ولا يقصد به إلا التقرب إلــى الله بنفــع خلقــه أجمعين، والشفقة على سائر العالمين، وبذله للمرضى فكان يخص به المفلوجين.. وأنــه مر على بواب الباب الذى بين السورين بالقاهرة المحروسة، وهو رجل يعرف بعلــى، وهو ملقى على ظهره لا يقدر أن ينتصب من جنب إلى جنب، فشكا إليه حاله فأعطــاه منه شربة، وطلع القلعة يباشر المرضى وعاد فى الساعة الثالثة مــن النــهار، فقــام المفلوج يعدو فى ركابه يدعو له" (المرجع السابق، ج٣، ص٢٠٩).

وقد تفرغ((إسحاق بن سليمان الإسرائيلي)) لعلم الطب وممارسته، ولم يتخذ امرأة ولا أعقب ولدا، وقيل له: أيسرك أن لك ولداً؟ قال: أما إذا صار لي كتاب الحميات فلا، يعني أن بقاء ذكره بكتاب الحميات أكثر من بقاء ذكره بالولد.

وكان ((أبو جعفر أحمد بن الجزار الطبيب)) "قد أخذ لنفسه مأخذاً عجيباً في سمته وهديه.. ولم يحفظ عنه بالقيروان زلة قط، ولا أخلد إلى لذة. وكان يشهد الجنائز والعرائس ولا يأكل فيها، ولا يركب قط إلى أحد من رجال أفريقية ولا إلى سلطانهم إلا إلى أبى طالب بن معد، كان له صديقاً قديماً، فكان يركب إليه يوم جمعة لا غير.. وكان قد وضع على باب داره سقيفة أقعد فيها غلاماً له يسمى برشيق، أعد بين يديه جميع المعجونات والأشربة والأدوية، فإذا رأى القوارير بالغداة - أى قوارير المرضى - أمر بالجواز إلى الغلام وأخذ الأدوية منه نزاهة بنفسه أن يأخذ من أحد شيئاً.." وقد عالج ((أبو جعفر))ابنا للقاضى النعمان، أرسل له النعمان رسولاً بكتاب يشكره فيه، ومعه منديل بكسوة وثلاثمائة مثقال، فقرأ الكتاب وجاوبه شاكراً، ولم يقبض المال ولا الكسوة وقال "والله لا كان لرجال معد قبلى نعمة" (المرجع السابق، ص٥٦-٦٠).

وكان ((الرازى)) "رؤوفاً بالمرضى مجتهداً فى علاجهم وفى برئهم بكل وجه يقدر عليه"، وقد قال لأحد مرضاه "إذا كان فى غد جئتك وعالجتك ولم أنصرف أو تبرأ". وحاول أن يجعل العلاج فى متناول أيدى الجميع، فوضع كتابه ((إلى من لا يحضره طبيب)) غرضه إيضاح الأمراض وكيفية معالجة العلل بالأدوية الموجودة، وكتاب ((طب الفقراء)) (المرجع السابق، ج٢، ص٣٤٥-٣٤٦، ٣٥٣، ٣٦٠).

ولم يلجأ ((إسحاق بن عمران)) إلى علاج الناس بأجر إلا عندما قطع عنه((ابن الأغلب الرزق))، فخرج إلى موضع فسيح من رحاب القيروان "ووضع هناك كرسياً ودواةً وقراطيس فكان يكتب الوصفات كل يوم بدنانير" (المرجع السابق، ج٣، ص٥٧).

وعن الأخلاق السيئة للأطباء أشار((ابن أبى أصيبعة)) إلى حالات عديدة أذكر منها: ((عيسى بن شهلا))الذى بسط يده على المطارنة والأساقفة فى بغداد، يأخذ أموالهم لنفسه حتى أنه كتب إلى مطران نصيبين كتاباً يطلب أشياءً جليلة المقدار، ويتهدده متى أخرها عنها، وقال فى كتابه إلى المطران "ألست تعلم أن أمر الملك بيدى، إن شئت أمرضته وأن شئت عافيته"، واحتال المطران فى إيصال الكتاب للخليفة الذى أمر بنفيه ومصادره أملاكه.

وكان ((جبرائيل بن بختيشوع)) قد طلب من((صالح بن الرشيد)) حاكم البصرة أن يهدى له أشياء قيمتها ستة آلاف وخمسمائة دينار، فاستكثر صالح المال

وعرض أن يهدى له ما قيمته ألفين وستمائة دينار، فقال جبرائيل "فليست بى حاجة إليها"، ودبر لمنع زيارة((صالح بن الرشيد)) للخليفة المأمون.

وكان((جبرائيل))هذا قد جمع ثروة طائلة طوال مدة خدمته للرشيد. وقد ذكر ((ابن أبى اصيبعة)) أنه "وجد فى خزانة بختيشوع بن جبرائيل مدرجاً فيه عمل بخط كاتب جبرائيل بن بختيشوع الكبير، وإصطلاحات بخط جبرائيل لما صار إليه فى أيام خدمته الرشيد، يذكر أن رزقه كان من رسم العامة فى كل شهر من الورق عشرة آلاف درهم.. ونزله فى الشهر خمسة آلاف درهم.. ومن رسم الخاصة فى المحرم من كل سنة: من الورق خمسون ألف درهم.. ومن الثياب خمسون ألف درهم.. وكان يدفع إليه فى مدخل صوم النصارى فى كل سنة من الورق خمسون ألف درهم. وفى يوم الشعانين من كل سنة ثياب وشى وقصب وملحم وغيره بقيمة عشرة آلاف درهم.. وفى يوم الفطر فى كل سنة من الورق خمسون ألف درهم.. وثياب بقيمة عشوة آلاف درهم.. ولعضد الرشيد دفعتان فى السنة كل دفعة خمسون ألف درهم من الورق.. ولشرب الدواء دفعتان فى السنة كل دفعة خمسون ألف درهم.. ومن أصحاب الرشيد.. أربعمائة ألف درهم.. ومن غلة ضياعه بجنديسابور والسوس والبصرة والسواد.. ومن فضل مقاطعته فى كل سنة من الورق سبعمائة ألف درهم.. وكان يصير إليه من البرامكة فى كل سنة من الورق ألفا ألف وأربعمائة ألف درهم.. سوى الصلات الجسام.." (المرجع السابق، ص٥٨-٦١). وقد قدر ((ول ديورانت)) ثروة((جبرائيل)) استناداً إلى نص ابن أبى أصيبعة بمبلغ سبعة ملايين ومائة وأربعة آلاف دولار أمريكى (ول ديورانت، قصة الحضارة، ج١٢، ص١٩٠).

وقد ذم ((رشيد الدين أبو سعيد))زميله الطبيب((رشيد الدين أبا حليقة)) أمام السلطان بسبب ما كان بينهما من منافسات ومناقشات، حيث قال للملك الصالح حينما استحضره لعلاجه "إن معالجة أبى حليقة لم تكن على الصواب، فنظر الملك الصالح إلى أبى حليقة نظره غضب فقام من بين يديه، وقعد على باب دار السلطنة، وبقى أبو سعيد فيما هو فيه من المناواة فى المداواة، ثم فى أثناء ذلك المجلس.. عرض لأبى سعيد فالج .. فأمر السلطان بحمله إلى داره، وبقى هناك أربعة أيام بحاله تلك ومات" (المرجع السابق، ج٣، ص٢١٩).

كما لفت((ابن أبى أصيبعة)) الانتباه إلى جشع بعض الصيادلة ولجوئهم إلى الغش فى سبيل الحصول على أثمان الأدوية المغشوشة. ففى ترجمة ((زكريا بن الطيفورى)) "أن الصيدلانى لا يطلب منه إنسان شيئاً من الأشياء كان عنده أو لم يكن إلا أخبره بأنه عنده، ودفع إليه شيئا من الأشياء التى عنده". وقد جرب ((المأمون))

ذلك بأن وضع اسم ((سقطيثا)) - وهو اسم لضيعة تقرب من مدينة السلام – ووجه ((المأمون))جماعة من الرسل للبحث عن هذا الاسم بين أدوية أصحاب الصيدليات، فعاد الرسل إلى ((المأمون)) "بأشياء مختلفة، فمنهم من أتى ببعض البذور، ومنهم من أتى بقطعة من حجر، ومنهم من أتى بوبر". وجرب الأفشين ذلك أيضاً، فمن الصيادلة من أنكر معرفة الاسم، ومنهم من ادعى المعرفة وأخذ الدراهم من الرسل، فنفى الأفشين المدعين عن معسكره، وأباح دم من يوجد منهم فى المعسكر (المرجع السابق، ج٢، ص٩٢-٩٣).

وفي((عيون الأنباء))نصوص وأخبار حول استغلال الطب فى شئون السياسة بأسلوب يؤدى إلى عدم احترام مهنة الطب وإخراجها عن طابعها الأخلاقى ورسالتها الإنسانية. فقد استخدم ((ابن أثال)) الطبيب النصرانى فى قتل ((عبد الرحمن ابن خالد بن الوليد))، فسقاه سما فمات، وذلك لأن الناس كانوا يميلون إلى توليته الأمر بدلاً من ((يزيد بن معاوية)). كما كان الصاحب ((أمين الدولة)) - الذى ألف له ((ابن أبى أصيبعة)) كتاب عيون الأنباء - يحب جمع المال، وكان يوافقه فى ذلك قاضى القضاة ((رفيع الدين الجيلى))، ولكن نائب السلطنة وأكابر الدولة بدمشق اعتقلوه وأخذوا جميع أمواله، وانتهت حياته بالشنق فى مصر (المرجع السابق، ج٣، ص٣٨٣-٣٨٥).

ويسوق ((ابن أبى أصيبعة)) فى ترجمته لمنكه الهندى أنه مر برجل قد بسط كساءه والقى عليه عقاقير كثيرة، وقد وقف وفى يده دواء ينادى عليه "هذا دواء للحمى الدائمة، وحمى الغب، وحمى الربع، ولوجع الظهر، والركبتين والخام، والبواسير، والرياح، ووجع المفاصل، ووجع العينين.. ولم يدع علةً فى البدن إلا ذكر أن ذلك الدواء شفاؤها" فقال منكه لترجمانه" إن كان الأمر ليس كما يقول هذا فلم لا يقتله - أى الحاكم - فإن الشريعة قد أباحت دم هذا ومن أشبهه، لأنه إن قتل ما هى إلا نفس تحيا بفنائها أنفس خلق كثير، وإن ترك وهذا الجهل قتل فى كل يوم نفسا وبالحرى أن يقتل اثنين وثلاثة وأربعة فى كل يوم، وهذا فساد فى الدين ووهن فى المملكة". وتشير الرواية إلى مسئولية الدولة فى القضاء على الدجالين والمشعوذين ومدعى الطب حرصاً على حياة الناس وحفاظاً للدين والملك.

الفصل الرابع

الرسوم الآدمية على الخزف الإيرانى

فى العصرين الصفوى والقاجارى

بين الموروث المحلى والتأثير الصيني الوافد

منى بدر (*)

أهمية الموضوع

يعد الفن من أهم المظاهر الحضارية لأي عصر من العصور ، وتعتبر دراسة الفن لأي إقليم هي دراسة لسلسة متصلة الحلقات تأخذ كل حلقة بعجز الأخرى، فلا ينشأ فن من العدم ، فيأخذ من الموروث الحضاري السابق عليه أو المعاصر له أو الذي يحتك به سواء فى الإقليم الجغرافي ذاته أو من خارجه . ومن ثم فإن ظاهرة الاقتباس والأخذ عن الفنون الأخرى هي ظاهرة حضارية قديمة وحديثة ، صحيحة وعالمية ، كانت وسوف تكون عليها الفنون فى كل زمان ومكان.

وكلما ازداد الفن قابلية للتأثير والاقتباس والاشتقاق ، كلما دل ذلك على انه مازال حياً وقوياً وان غريزة الابتكار لديه متعطشة للتفاعل والامتزاج ، والهضم لإفراز الجديد والمبتكر.

وتعتبر رسوم الأشخاص من أكثر العناصر الزخرفية التي يظهر فيها التأثير، لأنها تعبر عن ملامح أجناس العناصر البشرية المشاركة فى صنع الحضارة ، ولأنها أيضاً أكثر الأشكال الفنية التي تترك تأثيرها على مخيلة الفنان ، لأنها أشكال الجنس البشرى المألوف له .

لذا فقد وقع اختياري عليها لدراسة وتتبع اتجاهين من اتجاهات التأثيرات الحضارية فى مجال الفن الإسلامي ، الاتجاه الأول هو دراسة التأثيرات الموروثة على الفنون فى إيران فى العصرين الصفوى والقاجارى، والاتجاه الثاني هو دراسة التأثير الصيني الوافد على الفنون فى إيران، من خلال رسوم الأشخاص على الخزف

(*) أستاذ الآثار الإسلامية المساعد . كلية الآثار – جامعة القاهرة ، فرع الفيوم.

فقد أردت أن أتتبع مدى قوة تيارين حضاريين أثرا معاً فى حضارة واحدة فـــى إقليـــم واحد، أحدهما تأثير محلى قديم ،ألا وهو التأثير الفارسي النابع مـــن حضـــارة الإقليـــم والمتفق معه جنسا ولغة ، والثاني هو تأثير وافد من خارج الإقليم ومختلف تماما عـــن حضـارة ((إيران)) والإيرانيين فى العصرين الصفوى والقاجـــارى مـــن حيـــث اللغـــة والجنس والشكل، و النتيجة التي نبتغيها من وراء ذلك هو التعرف علـــى مـــدى قـــوة واستمرار أي من التيارين فى رسوم الأشخاص، وهل اختفى أحد التيارين مع اختفـــاء المسبب لظهوره؟ وإذا استمر هذا التأثير الحضاري فى عصرين متتاليين كـــالعصرين الصفوى والقاجارى، فما هي العوامل التي أدت إلى ذلك.

ان الإجابة على هذه الأسئلة التي يطرحها البحث تضع علامةً هامةً على مـــا هية خصائص الطابع القومي لأي أمة من الأمم العريقة فى حضارتها ، وبصفة خاصـــة فى احتكاكها أو تواصلها مع حضارات أخري .

وقد نال الخزف الإيراني فى العصر الصفوى اهتمام كثير من الدراسات العربيـــة والأجنبية[١] ، كما أشارت أغلب هذه الدراسات إلى وجود تأثيرات عديدة على الفنـــون الإيرانية فى العصر الصفوى بصفة عامة والخزف بصفة خاصة[٢]، غير ان دراســـة مستقلة عن تتبع التأثيرات المحلية والموروثة ، والتأثيرات الصينية الوافدة على الرســوم الآدمية فى الخزف الإيراني فى العصرين الصفوى والقاجارى هي دراسة فيمـــا أعلـــم غير مســـــبوقة – وخاصة ان المراجع العربية تكاد تخلو[٣] من دراسة فنيـــة أثريـــة للخزف القاجارى بصفة عامة اللهم إلا بعض الدراسات فـــى المراجـــع الأجنبيـــة[٤] ، والغير متبوعة بدراسة التأثيرات.

الإطار التاريخي والحضاري العام للأسرتين الصفوية والقاجارية :

تنسب الأسرة الصفوية إلى الشيخ صفى الديـــن[٥] (٦٥٠-٧٣٥ ه / ١٢٥٢ – ١٣٣٤ م) الذي نجح فى تكوين تنظيم صفوى يدعو للدعوة الشيعية الإثنى عشـــرية ، وتمكن أحد أحفاده وهو الشاه ((إسمـــاعيل الصفوى)) (٩٠٧ه /١٥٠٢م) من تأســـيس الأسرة الصفوية على المذهب الشيعي[٦] واستطاع ان يكون الجيش النظامي من القبائل السبع التركية التي كان يقودها فى أذربيجان التي تعرف باسم ((القزلباش)) أو ((حمر الرؤوس))[٧] فقد تميزوا بارتداء قلنسوة حمراء ذات اثني عشر ذؤابـــة رمـــزاً للائمـــة الإثنى عشر، وقد بلغت هذه القبائل من القوة والنفوذ ما جعل بعضها يجلس على عـــوش

إيران بعد زوال الدولة الصفوية ، مثل الأفشار والزند والقاجار .واستطاع الشاه ((إسماعيل الصفوى)) أن يفرض المذهب الشيعي على إيران[٨] ويبسط نفوذه على أفغانستان وقندهار ودهلى واتسعت حدود بلاده من نهر السند إلي القوقاز ووطد علاقاته بالدول الخارجية، وتقدمت الصناعة في عهده بما لم يسبقه إليها أحد ، وعمل هو وخلفاؤه على الرقى بالبلاد حضارياً خاصةً بعد إن نقل العاصمة إلى إصفهان واهتم بإنشاء المدن والميادين وتجميلها بشتى أنواع العمائر ذات الزخارف الجميلة.

ومهما كان الأصل الذي ينحدر منه الصفويون[٩] ، إلا انهم استطاعوا إعادة بناء دولة إيرانية قومية حققت حلم الإيرانيين فى الوحدة والسيادة والقومية، وباستثناء دويلات صغيرة [١٠] ، يعتبر العصر الصفوى إحياءً للقومية الإيرانية بحق ، منذ الوحدة التي حققتها الدولة الساسانية بعد السيطرة الإغريقية على إيران قبل الإسلام.

وانتهت الدولة الصفوية على يد ((نادر طهماسب قولى خان)) الأفشارى الأصل سنة ١١٤٨ه / ١٧٣٥م ، الذي أنشأ الدولة الأفشارية وتمكن من اعادة إيران الى حدودها أيام الصفويين ، وحاول ان يعيد المذهب الشيعي مذهباً رسمياً للبلاد مرةً أخرى ولكنه فشل[١١] وقد حاول التوسع خارج حدود إيران . ورغم قصر عهده الذي تميز بالقوة الوطنية والكرامة إلا ان أهالي إيران لم يظفروا بأية فائدة من غزواته الخارجية وفى عهد ابنه الكفيف ((شاهرخ)) ظفر الأفغان باستقلالهم، وتمزق غرب إيران بواسطة الحروب الداخلية ، وانتهى حكم الأفشاريين عام ١١٦٢هـ/ ١١٤٩م ، وسقطت إيران فى أيدي الزنديين والقاجاريين ، إذ سيطر الزنديون فى الفترة ما بين ١١٤٦:١١٩٣هـ / ١٧٥٠ :١٧٧٩م ، على جنوبي إيران خاصةً إصفهان[١٢] ولم تسمح قصر فترة حكمهم بترك بصمات حضارية جديدة على إيران واستطاع آقا (اغا) ((محمد خان)) القائد الخصى الأعظم للقاجاريين ١١٦٢هـ/١١٤٩م، أن يوحد فروع القبيلة القاجارية التي كانت إحدى القبائل السبع التي سبق أن ساعدت على قيام الدولة الصفوية ، وقوى من أمره واستولى على طهران ١١٩٣هـ/١٧٧٩م ، وخلفه ((ابن أخيه فتح على شاه)) ١٢١٢هـ/ ١٧٩٧م ، وحظيت إيران خلال فترة حكمه بالهدوء النسبي والسلام ، ولكنها بدأت تعانى من الإنهيار الخلقي والسياسي ، وبدأ الاتصال المباشر بالدول الأوروبية وعقد المعاهدات معهم، وقد حاول خليفته ((فتح على شاه)) وحفيده ((محمد شاه)) تحسين الأوضاع الداخلية

للإيرانيين ، وقامت فى عهده أخر الحركات الدينيـــة الصوفيـــة التـــي تعـــرف باســـم ((البابية)) بزعامة ((ميرزا على محمد الشيرازي)) المولود ١٢٢٥هـ/١٨١٩م وقـــدر اتباعه من الإيرانيين بالآلاف ، وقتل فى تبريز ١٢٦٧هـ/١٨٥٠م وعقب وفاة ((محمد شاه)) تولى الحكم ((نصر الدين)) ١٢٦٤هـ/١٨٤٨م فأعاد الهدوء إلي البلاد ، ولكنـــه اكثر من منح الامتيازات للدول الأوروبية وكثرت رحلاته إلى أوروبا، واشـــتهر عنـــه إسرافه الشديد فى اقتناء التحف الأوروبية الثمينة مع اهتمامه البالغ بـــالحريم والصيـــد، حتى ضعفت سيطرة الحكومة على البلاد ودخلت تحت سيطرة رجال الدين المـــتزايدة ، مع ضعف اقتصاد البلاد ، وبعد أن كانت علاقة الأوروبيين بالدولة الصفوية علاقـــات تجارية تحولت فى العصر القاجارى إلى أغراض إستراتيجية وأطماع بترولية[١٣]. ولقد أثرت هذه السياسة القاجارية بصورة واضحة على الإطار الحضـــاري بصفـــة عامـــة وعلى الفنون بصفة خاصة[١٤] وانتهى حكم الأسرة القاجارية بأحمد ميزرا ١٩٢٥م.

العوامل التي ساعدت على انتقال التأثيرات الصينية إلى إيران خلال عصري الصفويين والقاجاريين

١- عوامل غير مباشرة :

١)الموقع الجغرافي:

تقع هضبة إيران بين بحر قزوين والخليج الفارسي (العربـــي)، و أذربيجـــان ولها حدود مشتركة مع العراق وأفغانستان وباكستان وتركستان، ويحيط إيـــران مثلـــث من الجبال ويتوسطها اثنتان من الصحارى ، ويخترقها وديان وانـــهار فـــى الجنـــوب الغربي ، كما يوجد أدغال استوائية بالقرب من بحر قزوين ، كما يسود بعض أجزائـــها مناخ البحر الأبيض المتوسط ، ومن ثم تعتبر إيران ارض تقابلات عظيمـــة . حيـــث ساعدها موقعها الجغرافي الإستراتيجي أن ترتبط بعلاقات جوار واتصـــال حضـــاري بغيرها من الدول ذات الحضارات العريقة إذ يرتبط غربـــي إيـــران بعلاقـــات جـــوار واتصال مع بلاد العراق وتركيا وأوروبا ،فى حين يرتبط شرقي إيران بعلاقات جـــوار واتصال أخرى مع روسيا السوفيتية(سابقاً) وأفغانستان وباكستان وبلاد الهند والصيـــن شرقا[١٥] . ولا شك أن علاقات الجوار والاتصال الجغرافي من شأنه ان يساعد علـــى سهولة تبادل التأثيرات الحضارية.

٢) الطرق التجارية:

إن الموقع الجغرافي المتميز لإيران بين الشرق والغرب ،جعلها ممراً لعدد من طرق القوافل البرية والبحرية القادمة من الشرق الأقصى فى آسيا حيث تمر فى شمالي إيران ومناطق البحر الأبيض وأوربا ، ومن أهم هذه الطرق طريق الصين – الهند – الخليج الفارسي ، وهو طريق بحري برى تخترق فروعه بلاد الرافدين إلى آسيا الصغرى ليلتقي بالطرق القادمة من وسط آسيا براً ويتحَد معها إلى القسطنطينية ثم أوروبا [١٦].

ومن أهم المدن التي يخدمها هذا الطريق مواني ومدن ((هرمز)) [١٧] التي ظلت هى المركز الرئيسي لتجارة الخليج الفارسي طوال العصور الوسطى ، وتبادل السلع الصينية بصفة خاصة، ويفضلها تجار الشرق والغرب على غيرها، لقلة الرسوم المفروضة على التجارة والتسهيلات التي تبذل لترغيب التجار ، وظلت سيراف على ساحل إيران حتى أواخر العصور الوسطى من اكبر أسواق الخليج الفارسي ،وتصلها سفن التجارة من الصين والهند واليمن، لذا عدت مركزاً لتبادل السلع الشرقية والغربية[١٨] ، ويوجد طريق برى آخر هام يمر من وسط آسيا ومن الهند ويتقابل عند نهر الاثيل مع القوافل الوافدة من الصين، ثم يسيران معاً حتى بخاري، حيث يتفرع فرعان الأول يتجه إلى بحر قزوين فنهر الفلجا وبلا د البلغار، والفرع الثانى يتجه إلى البحر الأسود وموانيه ثم القسطنطينية وأوروبا ، وتخرج منها فروع جانبية إلى حلب وساحل البحر المتوسط وفرع يتجه إلى بغداد وديار بكر ،كما يوجد طريق آخر يعبر أرمنيا وآسيا الصغرى برّا إلى القسطنطي وأوربا ، وتخرج منها فروع جانبية إلى حلب وساحل البحر المتوسط وفرع يتجه إلى بغداد ويار بكر، كما يوجد طريق آخر يعبر أرمنيا وآسيا الصغرى براً إلى القسطنطينية ورغم تعرضه لسيطرة القوات التركية إلا ان التجارة لم تتوقف فيه[١٩] وكان هذا الطريق من الطرق الهامة لتجارة الحرير بين الشرق والغرب ، فلقد كان الحرير من أهم السلع التجارية لروما وبيزنطة[٢٠] ولقد ساهم الحرير برخارفة فى نقل التأثيرات الفنية لصناعة الخرف الإيرانى .

وهكذا ظلت طرق التجارة الرئيسية بين الشرق الأقصى والغرب تمر بشمالي إيران مئات السنين، حتى عندما أصبح للطرق البحرية نفس الأهمية التي للطرق

البرية، حيث وجدت إلى جانبها طرق برية تصل بين الثغور الواقعـــة علـــى الخليــج الفارسي والمراكز التجارية الرئيسية سواء الواقعة منها داخل حـــدود الدولـــة أو وراء حدودها(٢١) .

وبفضل هذه الطرق التجارية أصبحت إيران ملتقى الرحل من التجـــار والعلمـــاء والفنانين والصناع وملتقى التيارات الفكرية والفنية خلال كل عصورها المتعاقبة. ومـــن خلال دخول القوافل التجارية و خروجها وتبادل البضائع يتعرف الصنـــاع الإيرانيـــون على مصنوعات الشرق والغرب، وما تحمله من طرق صناعية وأساليب فنية هي فـــى نفس الوقت خلاصة ثقافة ومزاج وعادات وتقاليد شعوب أخرى .فالتجارة تـــأتى فـــي المكانة الأولي من حيث هي عامل في التطور الثقافي للشعوب(٢٢)

٢- عوامل مباشرة :

١) انتقال التجار :

لقد فتحت إيران فى عصر الصفويين الباب على مصراعيه للتجار الوافدين مـــن الشرق الأقصى وخاصة الصين، ليس للتجارة وتبادل السلع التجارية فحسب إنما ليكـون لهم مقر تجارى دائم داخل إيران نفسها ،حتى لا تظل السلع الصينيـــة المباعـــة داخـــل إيران مرتبطةً بحركة ارتحال التجار ذهاباً وعودة ، فقد تنقطع السلع الصينية الـــواردة تأثراً بحركة التجارة، لذا فقد سمح لتاجرين من الصين بإقامة حانوت لهما فى أردبيـــل فى بداية القرن العاشر الهجري (١٦م) لبيع الخزف الصينى(٢٣) – فقد كـــان الخـــزف والحرير الصيني من أكثر السلع رواجاً للبيع داخل إيران – ولقد ساهم أمثـــال هـــؤلاء التجار الصينيين المقيمين فى إيران بصورة شبة دائمة وكاملـــة فـــى نقـــل التـــأثيرات الصينية من خلال توريد الخزف الصيني لحانوتهما بصفة مستمرة ، مما وفر لصنـــاع الخزف الإيرانيين مصدراً فنياً دائماً يستلهمون منـــه الطـــرق الصناعيـــة والأشـــكال والأساليب الزخرفية لتطوير صناعة الخزف الإيراني فى العصر الصفوى.

٢) انتقال الصناع :

يعتبر انتقال الصناع من أهم طرق انتقال التأثيرات الفنية بطريقة مباشرة من بلـد إلى بلد أخرى، إذ تظل يد الصانع على ما تعودت عليه من حرفة وعلى طرق الصنعـة التي اعتاد ممارستها فى بلاده وعلى استخدام الزخارف التـــي ألـــف تطبيقـــها علـــى مصنوعاته ، و يعلم غيره من الصناع الوطنيين مباشرةً أساليبه الصناعيـــة والفنيـــة ،

والتعليم من الوسائل الهامة التي تساعد على سرعة انتشار واتساع مجال التأثيرات الحضارية والدقة فى محاكاتها.

وخلال العصر الصفوى صار من المألوف انتقال صناع الخزف الصينيين إلى شتى المراكز الصناعية الإيرانية يعرضون خدماتهم على أصحاب مصانع الخزف(٢٤) ، وقد اجتمع مع هذا الانتقال الاختياري من قبل صناع الخزف الصينيين انتقال إجباري ، عندما استقدم الشاه ((إسماعيل الصفوى)) من الصين حوالي ثلاثمائة صانع مع عائلاتهم(٢٥) ليعملوا جنباً إلى جنب مع الصناع الإيرانيين فى مصانع الخزف بأصفهان، وكان غرض الشاه إسماعيل من وراء ذلك ليس الارتقاء بمستوى صناعة الخزف الإيراني المشهورة بعراقتها فحسب، ولكن لكي تتمكن إيران من تصدير خزف من صناعتها المحلية إلى أوروبا ، ولكنه تقليد دقيق للخزف الصيني ،وتحصل بذلك إيران على الأرباح الطائلة التى كانت تجنيها الصين من وراء ذلك.

٣) دور الحكام الصفويين فى نقل التأثيرات الصينية :

إن السياسة العامة والاتجاهات الصناعية والتجارية للحكام فى أي عصر من العصور تعد من العوامل الهامة التي تساعد ، إما على الانفتاح أو التقوقع الحضاري داخل، الاقليم، الأمر الذي ينعكس على تطور الصناعات والفنون ، فإذا ساد المجتمع الانفتاح الحضاري فإن الصناعات والفنون سوف تتطور وتزدهر نتيجة للتأثيرات الوافدة ، ويكون التطور أسرع بسبب الاطلاع على تجارب الآخرين ، أما إذا ساد المجتمع التقوقع الحضاري، فمؤدى ذلك ان يكون التطور الفني والصناعي محلياً بطيئاً احادى الرؤية والتجربة . ومن ثم فقد ساهم شاهات إيران فى العصر الصفوى مساهمة ملحوظة فى تطبيق سياسة الانفتاح الحضاري على الآخرين وتوسيع دائرة الثقافة الفنية للصناع الوطنيين ، وخاصة فى مجال صناعة الخزف عندما فتح الشاه ((إسماعيل)) المجال التجاري لبلاده فى ان تستقبل تجار الخزف وصناعه ، والأكثر من ذلك ان الشاه ((عباس)) اشتهر عنه ولعه الشديد بجمع واقتناء التحف الخرفية الصينية حتى أنه خصص عام ١٠٢٠هـ / ١٦١١م إحدى قاعات ضريح((الشيخ صفي)) فى أردبيل(٢٦) لعرض أروع مقتنيات الخزف الصيني ، وبذلك ساهم فى إقامة أحد أهم المعارض الدائمة للتحف الصينية فى إيران، ومثل هذه المعارض تشكل وسيلة هامة لنقل التأثيرات الحضارية ، وتكون مصدر إلهام لفنانى الخزف الإيراني.

٤) **الولع القديم للإيرانيين بتقليد الفنون الصينية:**

إن اتصال الإيرانيين ببلاد الشرق الأقصى وخاصة الصين هو اتصال قديم يرجع إلى ما قبل الإسلام وازداد خلال العصور الإسلامية المتعاقبة بفضل طرق التجارة وتجارة الحرير بصفة خاصة(٢٧) وازدادت هجرة الصناع الصينيين خلال عصر السامانيين إلى إيران ، وأخذت العلاقات الإيرانية المتعددة مع الصينيين في ازدياد خلال عصري المغول والتيموريين ، وليس أدل على ذلك من ان كثيرًا من المصورين الصينيين قدموا إلى إيران فى عهد ((هولاكو)) و((غازان)) و((ألجايتو)). كما أبقى هؤلاء الحكام خلال هجومهم على المدن الصناعية الإيرانية على كثير من الفنانين والصناع الذين أرسلوهم إلى الصين ، ومن ثم عاد هؤلاء مرة أخرى إلى إيران بعد العمل مع الصينيين متأثرين بأساليبهم الفنية(٢٨) كما استقدم ((تيمور)) من الصين – علاوة على النساجين – بعض المهندسين والصناع ليشيدوا له قبة من القيشاني في بلاد ما وراء النهر بل الظاهر أنه أتي بالقيشاني من بلاد الصين نفسها(٢٩)

وقد ظهر اثر هذا الإعجاب الإيرانى القديم بالفنون الصينية فى الأخذ بكثير من الطرق الصناعية والأساليب والعناصر الزخرفية فى الفنون الإيرانية ، ولا سيما الخزف(٣٠) لذلك لم يكن عجيباً أن يستمر هذا الإعجاب ويتزايد خلال عصر الصفويين فهل استمر أيضاً خلال عصر القاجاريين ؟

إن الانفتاح الحضاري على الشرق الأقصى (الصين) بطرقه المتعددة وتأثيراته الحضارية بصفة عامة وعلى الخزف الإيراني فى العصر الصفوى بصفة خاصة بدأ يخبو بريقه فى عصر القاجاريين ليسطع بدلاً منه تيار آخر هو تيار التأثيرات الأوروبية والتي لم تكن معدومة فى العصر الصفوى، ولكنها تزايدت فى العصر القاجارى ، بحيث أصبحت هي الظاهرة الفنية الغالبة على فنون ذلك العصر(٣١) وقد سبق الإشارة إلي أسباب ذلك.

الأسباب التي أدت إلى تفعيل دور الموروث(٣٢) المحلى فى العصرين الصفوى والقاجارى:

وضحنا فيما سبق ارتباط إيران بعلاقات جوار واتصال حضاري بغيرها من الدول شرقاً وغرباً، فكان من الطبيعي ان تستقبل إيران مؤثرات حضارية وافدة عبر عصورها التاريخية، وحتى لاتفقد الحضارة الإيرانية هويتها أمام هذه التأثيرات

الحضارية، كان على البيئة المحلية ان تكون مهيأة دوماً لهضمـــها وإذابتـــها وإعـــادة صياغتها من خلال خصائص الطابع القومي المحلى لتظل إيران محتفظة بملامح مـــن حضارتها الإقليمية، وقد استطاعت فعلاً ان تحافظ عـــبر تاريخـــها الطويـــل بســـمات حضارية وفنية محلية متميزة ومستمرة بسبب الآتي:

- حيوية أهل البلاد.
- قوة الأساليب الحضارية المحلية وأصالتها وعراقتها، واستمرارها فى التعبـــير عن الجذور الحقيقية لحضارة الإيرانيين القديمة.
- حب الإيراني لوطنه واعتزازه بقوميته وحرصه الشديد فى المحافظـــة علـــى تقاليده العريقة.

وقد تمكن الشاه ((إسماعيل)) من استغلال هذه الخصائص القومية فى أن يفـــرض المذهب الشيعي مذهباً رسمياً للبلاد رغم معارضة الطوائف الســـنية لـــه، واســـتطاع الشـــاه ((إسماعيل)) أن يحي كثيراً من العادات والتقاليد الإيرانية الموروثه منذ ما قبـــل الإسلام وبعده بل ويظهر فى هيئة تعيد للإيرانيين صورة المجد الإيراني القديـــم مـــن خلال ملوك الفرس ومن أمثلة ذلك :

إحياء الشاه لكثير من الأعياد والتقاليد المعروفة منذ العصـــر الفارســـي ،كعيـــد النيرور وبناء القصور تحيطها الحدائق الجميلة والحياة وسط الحدائق ، كما اهتم الشـــاه ((إسماعيل الصفوى)) بـــ ((الفردوسي)) صاحب ((الشاهنامه)) الملحمة العظيمة التـــي تروى أمجاد إيران الغابرة من خلال سير ملوكها وأبطالها,وأعيد تصويرها في عصـــره عدة مرات علاوة على مظاهر أخرى(٣٣) فإذا كان العصر الأكمينى يعتبر عصـــر الوحدة الإيرانية ويعتبر العصر الساسانى عصر البعثة القومية الإيرانية فـــإن العصـــر الصفوى قد جمع بين هاتين الظاهرتين فى صورة إسلامية طابعها الرســـمي المذهـــب الشيعى(٣٤)

ومما ساعد على ثبوت الموروث المحلى خلال عصري الصفويين والقاجـاريين أن الإيرانيين كانوا على الدوام شديدي الاهتمام بمعرفة الغرض من الحياة والقصد منـــها، وكان مثلهم الأعلى الثابت بصفة عامة أن يتصل السلوك البشرى بمبدأ التفكير والقـــول والعمل الخير ، ولذا لم تتمكن التيارات الحضارية الغربية بطابعها المادي أن تطفئ هذا الاتجاه الفكري الذي ظل صامدا بفضل حبهم الشديد للديانة الإسلامية ولذا فقـــد كـــان

المذهب الشيعي ملائما للبيئة الإيرانية المحلية ومعتقداتها القديمة والتي كانت تـــرى ان البطل بعد وفاته سوف يعود ظافرا ، وتتفق مع فكر الشـــيعة فـــى عـــودة ((المـــهدى المنتظر))أو الحفيد الثاني عشر من ســـلالة((على)) وأنه سوف يظهر فـــى نهايـــة العالم ليقضى على الشر وينتصر الخير، وأن الأئمة الاثنى عشر يمثلون قـــوى الخـــير والنور كما كان يمثلها قديماً ((أهورامزدا))بل الأكثر من ذلـــك أنـــهم يعتقـــدون أن الحسين تزوج إحدى الأميرات الساسانيات[٣٥].

وعلى عكس تيار التأثيرات الصينية الوافدة استمر تيار التأثيرات المحلية الموروثة خلال العصر القاجارى بصورة تماثل وجودها فى العصر الصفوى إن لم تفقتـــها قـــوة وظهوراً وبالذات فى مجال الموضوعات الزخرفية ، فقد شجع ملوك القاجار على إذكاء النعرة القومية والاستفادة منها فى إثارة الشعور الوطني للولاء الشديد للقـــائمين علـــى الحكم ، فاتخذوا من تاريخهم الوطني موضوعات عديدة للتصوير والزخرفة ، وظـــهر ذلك بوضوح فى تصوير الأسرة القاجارية الحاكمة مع ملوك الساســـان فـــى صـــورة واحدة[٣٦] كـــما صـــوروا مـــلوك الساسانيين مثـــل ((هرمز الرابع))، و((خســـرو)) و((أردشير بن بابك)) فى أوضاع ومناظر على الفنون القاجارية تماثل تمامـــاً طريقـــة تصويرهم فى المنحوتات الساسانية القديمة وسوف نوضح نماذج منها فيما بعد.

مظاهر التأثيرات الصينية على الرسوم الآدمية فى الخزف الصفوى ومدى امتدادهـــا فى العصر القاجارى:

من النتائج الهامة التي ترتبت على طرق انتقال التأثيرات الصينية وتقليد صناعـــة الخزف الصينى حظي الخزف الإيراني فى العصر الصفوى بـــالعديد مـــن التـــأثيرات الصينية بصفة عامة سواء من حيث طريقة إعداد العجينة (الطينة) وحرقه[٣٧] أو مـــن حيث الطرق الصناعية [٣٨] أو الأشكال [٣٩] والموضوعات والأساليب الزخرفية كمـــا تأثروا بالخزف الصيني فى استخدام القليل من الألـــوان الهادئـــة والخطـــوط الرقيقـــة والسحب الصينية والصخور والحيوانات الخرافية والمنازل ذات الأسقف الجمالونية[٤٠]

أما بالنسبة للرسوم الآدمية فقد أخذوا عـــن الصينيـــين بعـــض الموضوعـــات التصويرية التي يدخل فى تكوينها الرسوم الآدمية، مثل رسم الأشخاص فـــى منـــاظر طبيعية مستوحاة من الطبيعة الصينية، مع توريع الأشخاص فرادى وجماعات صغـيرة، حسب قواعد التناسب وحسن الذوق، وليس طبقاً للمنظـــور الطبيعـــي الـــذي انتهجـــه

الأوروبيون، مع قلة عدد الأشخاص فى كثير من الأحيان فى المنظر الواحد بل أحياناً مجرد شخص فقط ، وأخذوا عنهم رسم الأشخاص تجلس على الصخور مع استعمال طريقة فى الرسم تبدو سريعة التنفيذ، مع رسم أشخاص فى مناظر شعبية أو من خلال ممارسة الأعمال اليومية.

وعلى الرغم من تنوع رسوم الأشخاص [٤١]على الخزف الإيراني في العصرين الصفوى والقاجارى إلا أن جانباً كبيراً من رسوم الأشخاص في العصر الصفوى جاءت تشبه سحن وأجسام الآسيويين ذوات القامة القصيرة من بلاد شرقى آسيا ولا سيما الصينيين، إذ يعتبرهم علماء الجغرافيا البشرية [٤٢] إحدى ثلاث سلالات من المجموعة المغولية وهؤلاء يتميزون بالقامة المتوسطة والرأس المتوسطة والأنف المتوسطة والعين المنحرفة، وتميل الزاوية الخارجية من العين إلى أعلى من الزاوية الداخلية وثنية الجفن غليظة والأنف أكثر بروزاً من الأنف المغولية الضئيلة، ولون البشرة أميل إلى الصفرة، ويضيف ((يسرى الجوهرى)) [٤٣] أن سكان شمال الصين يمتازون بالإضافة إلى ما سبق بالجبهة المتقهقرة والشعر المنحسر إلى الخلف، وهذه الصفة الأخيرة عندما حاول أن يحاكيها الصفويون فى رسوم الخزف ، جاءت الرسوم الآدمية من هذا الشكل، كما لو كانت تمثل أشخاصًا حليقى الرؤوس، هذا بالإضافة إلى رسم الأشخاص حليقى الرؤوس أيضاً ومن أمثلة ذلك (لوحة١) وهو إفريز مكون من ثلاث بلاطات من الخزف المتعدد الألوان[٤٤] من كوباجى يرجع إلى القرن العاشر الهجري (١٦م) محفوظ فى المتحف البريطاني فى لندن[٤٥] وقوام زخرفته فى البلاطة الأولى رسم امرأة تقف وتحمل طفلاً – محتمل ان يكون مأخوذاً عن صور العذراء والسيد المسيح [٤٦] فى التصوير الأوروبي، وترتدى السيدة ملابس ملتصقة بالجسم ويلتوي حول ذراعها وجسدها وشاح متعدد الطيات، وفى الخلفية رسوم نباتية وعقد مفصص، وفى البلاطة الثانية نجد رسم شخصين فى منظر شراب رسم أحدهما كاملاً فى جلسة السجود، حيث تنثني الرجلان أسفل الجسم ، وهى الجلسة السائدة عند أغلب شعوب شرقى وجنوبى أسيا منذ القدم وحتى الآن، ويظهر النصف العلوي من الشخص الأخر وهو غالبا لسيدة ترتدى طرحة ، وينسدل أسفلها حول الوجه خصلات من الشعر فى شكل لفائف وهى ذات سحنة إيرانية. ورخارف خلفيات البلاطات الثلاثة متشابهة مع اختلاف الألوان وقوام زخرفة البلاطة الثالثة منظر شراب لشخص، يجلس جلسة

السجود، ويرتدى حول الوسط حزام متعدد الطيات يشبة العمامة الإيرانية ذات الإثنى عشرة طية. ويلاحظ فى سحنة هذا الشخص انحسار الشعر إلى الخلف مع ارتداء غطاء رأس يرتفع إلى أعلى، ويخرج منه مجموعة خطوط. وبنفس الهيئة رسم الشخص فى البلاطة الثانية أيضاً .

وتظهر الرأس الحليقة والسحنة الصينية فى منظر طبيعي مأخوذ عن الطبيعة الصينية فى جلوس الأشخاص على الأشجار فى (لوحة ٢)وهى قنينة من الخزف الصفوى تقليد البور سلين الصينىترجع إلى القرن الحادي عشر الهجري محفوظة فى المتحف البريطانى بلندن[٤٧] ،قوام زخرفتها رسم شخص له سحنة وملابس صينية، يجلس على شجرة وهو مستند إلى ما يشبة الوسادتين (شكل٢)، وتنثنى إحدى رجليه إلى الخلف، والثانية ممددة إلي الأمام، ويزخرف باقي القنينه رسوم نباتات وسحب صينية، ويمكننا مقارنة باقي القطعة السابقة بقطعة من البور سلين الصيني (لوحة ٣) تؤرخ قبل عام (١٦٨٣م) محفوظة فى المتحف البريطانى[٤٨] قوام زخرفتها رسم ثمانية من المعمرين الخالدين فى زيارة ((شولا)) إله التعمير، وقد رسم ((شولا))وهو يجلس تحت شجرة، كما يجلس بجواره غزال، وتميزت سحنة ((شولا)) بانحسار الشعر تماماً عن رأسه فيما عدا أجزاء صغيرة من أركان الجبهة استطال فيها الشعر، واتصل بشعر الشارب واللحية، ويمسك عصا وقد تهدلت ثيابه، وعلى الجهة المقابلة له يقف المعمرون الثمانية، وبعضهم يرتدى قباعات صينية ، والبعض الأخر يرتدى ثياباً لها أكمام واسعة جداً، وبعضهم تنحسر الملابس عن صدره وبطنه فيظهر الصدر والبطن الممتلئة، وتميزت ملامح سحن الأشخاص بالسحنة الصينية ذات العيون الضيقة المنحرفة، وتميزت الخلفية بالمنظر الطبيعي الصيني من صخور وأشجار وسحب صينية وهدوء الألوان ورقة الخطوط ، و تتميز ملابسهم بخلوها أية زخارف.

ونستطيع أن نتتبع ملامح السحنة والهيئة الصينية من ملابس وأغطية رؤوس ومنظر طبيعي فى رسوم سلطانية من الخزف الصفوى[٤٩] من مشهد مرسومة باللونين الأبيض والأزرق ترجع إلى القرن الحادي عشر الهجري محفوظة فى متحف استوتش[٥٠] (لوحة ٤) وتمتاز هذه السلطانية بزخارفها التي تجمع بين التأثيرات الأوروبية والصينية فى رسوم الأشخاص، وإن كان الموضوع بصفة عامة يغلب عليه الطابع الصيني، وقوام الزخرفة خارج السلطانية صخرة تجلس عليها سيدة تحمل طفلاً

(عن العذراء والطفل) لها قوام ممشوق وهى سافرة صفف شعرها إلى الخلف، ولها ملامح رقيقة تشبة ملامح الأوروبيين، وتحمل طفلا عارياً تماماً من الملابس (تأثير أوروبي) ويجلس بجوارها شخص قصير (شكل٣) له ملابس وملامح صينية ، وله جلسة صينية تنم عن الرقة والتواضع، حيث تندمج الرأس مع الصدر وتختفي الرقبة، وتتميز ملامح الوجه بالقسمات الدقيقة والعيون الضيقة مع شارب قصير ولحية صغيرة، وخلفه تقف فتاة فى ملامح وملابس أوروبية والخلفية من صخور ونباتات وسحب وتدرج فى الألوان صينية الطابع.

ومن مشهد وصلنا كذلك إبريق من الخزف الصفوى المرسوم باللونين الأبيض والأزرق، ويرجع إلى القرن الحادي عشر الهجري(١٧م) محفوظ فى متحف فكتوريا وألبرت بلندن[٥١] (لوحة٥) قوام زخرفته رسم طيور (الاوز الطائر) سابحة على غطاء الإبريق، وعلى بدن الإبريق رسم رجل له وجه صغير وملامح رقيقة وعيون ضيقة فى سحنة صينية ، ويرتدى ملابس قصيرة ، وانحسر الشعر عن رأسه فيما عدا أجزاء فوق الأذن، تجلس بجواره سيدة لها سحنة أوروبية، وفى الخلفية صخور ونباتات وسحب صينية الطراز.

لقد بدأت التأثيرات الصينية التي ظهرت فى رسم سحن الأشخاص على الخزف الإيراني فى العصر الصفوى تختفي خلال العصر القاجارى لعدة أسباب، منها الأسباب السياسية التي انتهجها القاجاريون تجاه الأوروبيين، وقد سبق الإشارة إليها ، علاوةً على التعليل المنطقي لحركة التأثيرات الفنية ، لان الفن هو مرآة الشعوب، ومن ثم لم يكن من الطبيعي أن يظل الإيرانيون يقلدون فنون غيرهم وهم أصحاب الحضارة العريقة، وخاصةً بعد أن حقق التقليد أغراضه فى حصول إيران على العائد المادي الكبير من وراء تجارة الخزف الإيراني تقليد الصيني وبيعه فى أوروبا، ومن ثم كان من الطبيعي أن تنحسر موضة التقليد بعد ان هضمت البيئة المحلية هذا التيار الوافد ، لتستقبل وتتفاعل مع التيار الجديد من التأثيرات الاوروبية. ومع ذلك ظلت بعض التعبيرات الصينية مستمرةً فى رسوم الخزف القاجارى مثل رسوم الأشجار والمناظر الطبيعية والزهور والفراشات الطائرة، وإن كان التأثير الصيني قد اختفى تماماً من رسوم سحن الأشخاص وملابسهم.

مظاهر التأثيرات المحلية الموروثة على الرسوم الآدمية فى الخزف الصفوى والقاجارى :

تتخذ العقيدة الشيعية موقفا مغايرا لموقف أهل السنة فيما يتعلق برسم الآدميين فى فن التصوير، فيسود منطقهم أن أئمة الشيعة بمثابة قدوات ذوى قداسة يحتذي بأفعالها ، ويكونون بذلك قابلين للتصوير، ومن ثم انتشرت الموضوعات التصويرية ذات الرسوم الآدمية على البلاطات والأواني الخزفية فى عصري الصفويين والقاجاريين بأسلوب فني له صلة بالموروث القديم، وفى نفس الوقت يتفق فى مميزاته الفنية بالمدرسة التصويرية المعاصرة وخاصة من أعمال ((رضا عباس)).

وظهر تأثير الموضوعات الساسانية القديمة على موضوعات الخزف الصفوى من خلال رسم الأشخاص فى هيئة ملكية فى الحدائق والخلاء وتحت الخيم ، يقدم لهم الأكل والمشروبات والفاكهة فى جو من الأبهة الملكية، وهى نزعة ساسانية قديمة، فقد قدس الفرس النبات والزراعة وعرف((زرا دشت)) باسم ((نبي الزراعة))، ولذلك ظل يحرص شاهات إيران من الصفويين والقاجاريين على بناء قصورهم تطل على الحدائق أو وسط الحدائق، ومثال ذلك إفريز من البلاطات الخزفية المرسوم بطريقة((الهفت رنكي)) أو الألوان السبعة[٥٢] يرجع إلى القرن الحادي عشر الهجري (١٧م) محفوظ فى متحف اللوفر بباريس(٥٣) (لوحة٦) قوام زخرفتة رسم أربعة أشخاص فى حديقة، اثنان منهم يجلسا جلسة السجود فى مقدمة التصوير فى حوار، وأمامهما أطباق من الفاكهة وآواني الشراب، وخلف كل منهما يقف الشخصان الآخران، أحدهما على اليمين سيدة تحمل طبق فاكهة ، ولها جسم فارع ممشوق القوام ، وترتدى طرحة تنعقد أعلى مقدمة الرأس فى شكل مدبب، وتنسدل خلف الظهر إلى أسفل، وتدور حول الصدر بكامله، وفى الجهة اليسرى يقف شاب يرتدى عمامة متعددة الطيات، و الجميع يرتدون ثيابا مزركشة ، ويلاحظ أن سحن جميع الأشخاص تميزت بالسحن (الآرية)[٥٤] وهى سحن أهل إيران من القوقازيين من سكان ما بين النهرين وإيران القدماء ويمتازون كما يشير علماء الجغرافيا البشرية[٥٥] بالقامة الطويلة والرأس المفرط فى الطول والوجه المفرط فى الطول والعين المستطيلة المنحرفة قليلا والأنف الضيق وتقاطيع الوجه المتناسق مع الحواجب الكثيفة مع لون البشرة السمراء وكبر حجم إنسان العين وشدة سواده ، ويشترك معهم فى هذه الصفات أهل أفغانستان وبلوخستان ويظهر فى القليل

منهم تأثير ملامح النورمانديين ذوى الوجوه الشقراء وهى نفس الملامح تقريبا التي نجدها فى بعض الرسوم الآدمية على الخزف الصفوى والتي تمثل الإيرانيين، والذي يؤكد ذلك أن مثل هذه الملامح المشار إليها كانت لأشخاص يرتدون العمامة الإيرانية ذات الاثنى عشرة طية والتي ترمز إلى المذهب الشيعي الإثنى عشري، علاوة على ارتدائهم أزياء إيرانية الطراز، سواء من حيث أغطية الرؤوس أو الملابس أو الأحذية أو الحلي للنساء ، ومن أمثلة ذلك الرسوم الآدمية التي وردت ضمن رسوم البلاطات الخزفية المرسومة بطريقة الهفت رنكي (لوحة٧) ترجع إلى القرن الحادي عشر الهجري (١٧م) محفوظة فى متحف المتروبوليتان بنيويورك[٥٦] قوام زخرفته موضوع استقبال مرسوم بحيث يجمع بين التراث القديم والتأثيرات الأوروبية ، والمنظر يدور فى حديقة حيث يقوم أحد الأشخاص الذي يبدو من ملامحه وقبعته وملابسه أنه من الأوروبيين، يقدم شالاً لسيدة تجلس مضطجعة على وسادة، ومثل هذه الجلسة لم تكن مألوفة فى رسوم الأشخاص على الخزف الإيراني قبل العصر الصفوى، ويبدو أنها إحياء لتقاليد فنية إيرانية قديمة ، نجد مثل هذه الجلسة لأحد الأشخاص فى مجلس طرب جاء على طبق من الفضة من طبرستان (ق١هـ/٧م) [٥٧].

وتتميز سحنة السيدة المضطجعة فى الإفريز الصفوى بملامحها الإيرانية السابق الإشارة إليها، وقد صففت شعرها إلى أعلى، وقد زينته بمجموعة من الأشرطة المعقودة ،ويزين رقبتها قلادة ،ويجلس بجوارها شاب فى جلسة السجود يرتدى عمامةً ذات الإثنى عشرة طية ، ويقف خلفه سيدتان أحداهما ترتدى طرحة طويلة وتحمل قنينة والأخرى ترتدى طرحةً قصيرةً وتومي بوجهها وتحمل صحناً من الفاكهة ويظهر فى الجهة اليسرى بقايا شخص يحمل إناءً أخر مملوءاً بالفاكهة، وفيما عدا الرجل الأوروبي فقد تميزت جميع الوجوه بملامح وسحن وملابس إيرانية وقد وصلنا عدد كبير من الأواني والبلاطات الخزفية تتضمن زخارفها رسوماً آدمية إيرانية الملامح والملابس ومنها الأشكال (٤ ، ٥ ، ٦ ، ٧) [٥٨].

ويمكننا مقارنة ملامح السحن الإيرانية فى الأشكال السابقة ولو حتى (٦, ٧) برخارف أدمية من الآجر المرجج من قصر داريوس (مؤرخ ٥١٠ ق.م) محفوظ فى متحف اللوفر فى باريس[٥٩] (لوحة٨) قوام رخرفته رسم فارسين مدجين بالسلاح لهما جسمان ممشوقان فى وضع جانبي. وتتمير بشرتهما باللون الداكن والعيون واسعة

ومنحرفة والحواجب كثيفة والأنف والفم مختفيان فى اللحية الكثيفة المجعدة المتصلة بشعر الرأس، والملامح متناسقة مع مساحة الوجه، ويتوج الرأس طاقية ويتدلى من الأذنين أقراط مخروطية الشكل، وكلاهما يمسك بحربة طويلة، ويحمل خلف ظهره سلة لعلها جعبة السهام ، وتتميز ملابسهما المزركشة ذات الأشرطة الزخرفية بالأكمام الواسعة للغاية ، و حذاءاها تغطيان القدم بأكمله ، وقد تشابهت ملامح سحن الأشخاص فى اللوحة الساسانية السابقة مع سحن الأشخاص فى البلاطات الصفوية (لوحتى٦ ، ٧) علاوةً على ارتداء الأشخاص فى اللوحات (٦ ، ٧ ، ٨) الملابس المزركشة التي نستشف منها مدى استمرار الذوق الإيراني القديم فى حب الأقمشة المزركشة .

كما أظهرت رسوم النساء فى (لوحة٧) على حرص الإيرانيات على عادات التجميل القديمة من خلال رسم نقط الخال على خد ومعصم السيدة المضطجعة ، وفى أحيان أخرى توضع هذه النقط تحت العين أو فى وسط الذقن أو على الرقبة أو الفم وهى من العادات الساسانية القديمة (٦٠) كما استمر أيضا التكحل وارتداء الخلخال والتحلي بالدماليخ أعلى العاضد وهو نوع من الأساور عرف منذ العصر الجاهلي ، وبذلك نجح الصفويون فى اعادة التعبير الفنى عن ملامح الجنس الايرانى على فنونهم ومنها الخزف ، بعد أن كانت فنون السلاجقة والمغول والتيموريين تسجل ملامح سحن هذه الطبقات الحاكمة (٦١)

لقد استمرت التأثيرات المحلية الموروثة فى رسوم سحن الأشخاص خلال العصر القاجارى على الخزف الإيراني. بالرغم من أنه عصر انفتاح أوروبي بالكامل، ومن ثم فقد تميزت موضوعات الخزف القاجارى بشدة تنوعها (٦٢) وجاء جانب كبير من هذه الموضوعات (٦٣) مأخوذاً من التراث الأكمينى والساسانى القديم وخاصة الموضوعات ذات العناصر الآدمية التي تعبر عن الطابع الأرستقراطي الملكي داخل القصور أو فى الحدائق الجميلة، وتصوير الحكام والأمراء بكامل هيئتهم فى عظمة وهيبة. ومن أمثلتها رسوم بلاطة مستطيلة من الخزف المتعدد الألوان ترجع إلى الربع الثالث من القرن الثالث عشر الهجري (١٩م) محفوظة فى المتحف البريطانى (٦٤) (لوحة ٩) قوام زخرفتها رسم الملك ((جمشيد)) (الأكمينى) يجلس على كرسى العرش المكتوب أسفله باللغة الفارسية "جمشيدجم" اى الملك ((جمشيد)) (شكل٨) ويمسك بيده عصا الحكم، ويقف خلفه سيدة ترتدى طاقية ينسدل منها حجاب يغطى وجهها أسفل الفم مباشرة،

وترتدى ثياباً قصيرة مزركشة لها اكمام واسعة ، وتحمل مظلة للملك (شكل٩) وبجوارها يقف أحد الحراس يحمل حربة ويرتدى ثياباً بنفس الهيئة السابقة، ويقف أمام الملك حارسان آخران يحملان الحراب ، وجميع وجوه الأشخاص رسمت فى وضع جانبى ما عدا أحد الحراس رسم من الخلف ، و تميزت سحن الأشخاص بالسحن الإيرانية التي ذاعت بصفة خاصة فى رسوم الخزف القاجارى والتى تتميزبرسم العيون المكحولة، وهى نفس العيون الإيرانية الواسعة المنحرفة مع رسم الحواجب الأكثر كثافة والشارب الكثيف المتصل بشعر اللحية الكثيفة السوداء المجعدة فى شكل يشبه (لوحة٨) والراجح أن هذا الرسم منقول عن نحت بارز من قصر برسبوليس من جدران قاعة العرش[٦٥] (لوحة١٠) المؤرخ من القرن الخامس قبل الميلاد ويصور النحت الملك ((داريوس)) يجلس على كرسى العرش ويستقبل أمير ميدى يقف أمامه وخلفه أحد الحراس، فى حين يقف خلف داريوس ولى العهد وأحد الحراس، ومعهما سيدة ترتدى نفس زى السيدة فى البلاط القاجارى (لوحة٩) وتحمل أيضا المظلة حتى شكل كرسى العرش له نفس الطراز فى كلا المنظرين (٩ ، ١٠) الا أن البلاطة القاجارى تميزت بالكتابة الفارسية أسفل كرسى العرش مع وجود رسوم نباتية أرابيسك، واختلفت أيضاً فى زخارف الخلفية إذ تحتوى على رسوم الزهور والنباتات التى تخترقها مناظر العمائر ذات القباب او الأسقف الجمالونية أو المستوية والتى تمثل طراز العمارة فى العصر القاجارى فى إيران، ولكن ملابس الأشخاص وأحذيتهم وأسلحتهم وأغطية رؤوسهم من الطاقية والطربوش والسحن والشعور والشوارب واللحى متشابهة تماماً فى كلا المنظرين.

وظهر حب القاجاريين فى الأخذ بالموروث القديم من خلال تصوير مناظر من قصص الشاهنامة المعنية بتاريخ حكام ايران كنوع من التعبير عن الأصالة والقومية الإيرانية ومن أمثلة ذلك رسوم بلاطة مربعة من الخزف المتعدد الالوان ترجع إلى القرن الثالث عشر الهجرى (١٩م) المحفوظة فى المتحف البريطانى[٦٦] (لوحة١١) قوام زخرفتها إطار من خراطيش كتابية بالخط الفارسى تتضمن توقيع الصانع"عمل محمد ابراهيم" ويحيط الاطار السابق بمنظر تصويرى من الشاهنامة، يصور ممارسة رياضة البولو بين ((سيواس)) و ((أفراسياب)) وذلك من خلال ستة فرسان ؛خمسة منهم يمارسون اللعبة، والسادس فى وسط التصويرة من أعلى يرتدى تاجاً ثلاثي

الفصوص، وهو الشحص الذى تميزت سحنته بالشعر واللحية والشارب الأسود الكثيف، كما يوجد شخص آخر – الثانى من اليسار يرتدى أيضاً تاجاً أما باقى الأشخاص فيرتدون طواق تنسدل الشعور السوداء أسفلها وتميزت كل سحن الوجهة بالطابع القاجارى من العيون السوداء المكحولة والحواجب الكثيفة وتناثرت فى الخلفية الشجيرات المزهرة والمثمرة مع رسوم الغزلان التى تجرى فزعاً ، ومن الملاحظ فى تصوير المنظر السابق وضع الأشخاص فى صفوف مرتبة رغم ممارسة رياضة البولو، وهو أسلوب فنى مأخوذ عن نماذج فارسية قديمة سبق أن لاحظناها فى النقوش الحجرية فى بيستون ورجب ورستم.

ووصلنا قطع أخرى كثيرة من الخزف القاجارى المتعدد الألوان تهتم برسم الملوك والأمراء فى هيئة من العظمة والوقار وهم يرتدون التاج بأشكاله التى وردت على النقوش الحجرية وأطباق الفضة الساسانية (شكل ١٠) فقد كان التاج من أغطية رؤوس الفرس القدامى، و أخذه عنهم العرب، ولم يستعمله القاجاريون فى صور أغطية رؤوس الملوك الاكمينيين والساسانيين التى أعادوا رسمها فحسب بل رسموها تعلو رؤوس جميع ملوكهم وسلاطينهم فى مختلف العصور وبأشكالها المتعدد كما وردت على رؤوس ملوك إيران القدماء ومثال ذلك تكسية جدارية من البلاطات الخزفية المتعددة الألوان مستطيلة الشكل لها قمة ثلاثية الفصوص ترجع الى القرن ١٣هـ/١٩م محفوظة فى متحف اللوفر بباريس، تمتاز زخارفها بتنوع عناصرها الآدمية من الرجال والنساء فى هيئة ملكية مع زخارف نباتية أرابيسك ومنها (شكل١١) رسم توضيحى للسلطان أبى سعيد وهو يرتدى تاجاً يتقدمه شكل هلال. وتكثر رسوم النساء فى الإفريز السابق وهى ميزة هامة من مميزات الفنون فى العصر القاجارى. تعبيراً عن ولع الحكام القاجاريين بالنساء وتعدد زوجاتهم .

وعلى الرغم من تميز رسوم رجال الدين والصوفية بملابسهم وهيئتهم الدينية، فقد احتفظت ملامح سحنهم بملامح السحنة الايرانية (شكلى ١٢ ، ١٣)[٦٧]، وحتى موضوعات الخزف القاجارى ذات الطابع الأوروبى تميزت الرسوم الادمية فيها بالمحافظة على السحنة الإيرانية ومن أمثلة ذلك سلطانية من الخزف المطلى بالمينا المتعددة الالوان مؤرخة ١٢٦٨ه/١٨٥١م محفوظة فى متحف فكتوريا وألبرت بلندن[٦٨] (لوحة ١٢) قوام زخرفتها رسم مناظر تصويرية متعددة فى صفين على الجدار

الخارجي للسلطانية ، و الصف الأول من أعلى قوام زخرفته منظر طبيعى تتخلله التلات والأشجار والعمائر والكنائس، و فى مقدمة المنظر نجد مجموعةً من الشباب من الفتيان والفتيات السافرات، وقد تميزوا بالسحن القاجارية من العيون المستطيلة المنحرفة المكحولة والحواجب الكثيفة والشعر الأسود والخصر النحيف، وفى الصف الثانى نجد تبادل الوحدات الزخرفية ما بين صور نصفية – استمراراً للصور النصفية التى شاعت فى العصر الصفوى- وزهور الورد المرسومة بطريقة محاكية للطبيعة وبأسلوب عصر النهضة الاوروبية، فى حين ظلت الرسوم الآدمية محتفظة بالملامح الإيرانية رغم ارتداء البعض قباعات أوروبية ويظهر التأثير الأوروبى كذلك فى الستائر المسدلة فى الخلفية مع اختفاء الخطوط التى تحدد الأشكال واستخدام التظليل بطريقة علمية صحيحة لتعبر عن البعد الثالث والتجسيم .

وإذا كان الفن الإيراني القديم يهتم برسم المحاربين بسلاحهم فقد ظل هذا الاهتمام ملحوظاً فى الفن القاجارى أيضا، ولكن مع اختلاف اشكال زى المحاربين المأخوذة عن الأوروبيين بأسلحتهم ، وإن ظلت السحنة الايرانية تميز الرسوم الآدمية فى الخزف القاجارى رغم طغيان التأثيرات الأوروبية، ففى (لوحة١٣) نجد رسوم الفسيفساء والبلاطات الزخرفية الملونة فى تكسية جدارية تحيط بمدخل آنية خانة (بيت المرايا) فى بجنورد من القرن ١٣هـ/ ١٩م[٦٩] ويغلب على هذه الزخارف العناصر النباتية والهندسية والكتابات الكوفية المربعة، إلاأنه يوجد على جانبى المدخل رسم جنديين بملابس ورى عسكرى أوروبى فى وضع إيرانى قديم يتميز بالتوازن (السيمترية) والتماثل مواجهة، مع الاحتفاظ بالسحنة الإيرانية والشارب الأسود الكثيف والطربوش

وقد حرص القاجاريون على أن يتخدوا شعارهم من الشعارات الإيرانية القديمة ألا وهو رسم الشمس، ذات الوجهه الآدمى مع الأسد القابض على السيف فقد سبق وأن تناولت الرسوم الايرانية القديمة رسم الشمس على هيئة وجه آدمى.

كما وصف ((الفردوسى)) فى الشاهنامة أعلام القواد المشهورين مثل ((سهراب)) و((رستم)) باعتبار بعضها كان يحتوى على رسم لصورة الأسد و الآخر يحمل صورة الشمس، ثم انتشر الجمع بين صورتى الشمس والأسد كأحد علامات البروج على كل فنون ايران مند عصر السلاجقة [٧٠] وأصبح هو الشعار الرسمى للدولة القاجارية مع إضافة السيف فى يد الأسد وقد ورد رسم الشمس ذات الوجه

الادمى بملامحه الإيرانية على كثير من الصحون الخرفية الصفوية (شكل١٤) [٧١] وأيضا (شكل ١٥) [٧٢] كما ورد كثيرا فى رخارف البلاطات الخزفية المتعددة الألوان على العمائر القاجارية ومثال ذلك تكسية جدارية من البلاطات الخزفية من قصر حلستان بطهران [٧٣] (القرن ١٣هـ / ١٩م) (لوحة١٤) رسم للأسد القابض على السيف والشمس ذات الوجه الادمي.

خاتمة

- لقد تبين لنا أن تميز الموقع الجغرافى لهضبة ايران، مع مرور عدد من الطرق البرية والبحرية فى أراضيها جعلها همزة الوصل بين الشرق والغرب ، الأمر الذى ساعدها على تلقى مؤثرات حضارية متعددة وافدة، و أخصها التأثيرات الصينية وذلك بالرغم عنها، الإ أن ولع الإيرانيين القديم بتقليد الفنون الصينية، ساهم مع سياسة الحكام الصفويين بطرق متعددة ومباشرة فى فتح الباب على مصراعيه لتلقى التأثيرات الصينية، وخاصةً فى مجال صناعة الخزف ، الأمر الذى ترك بصماته الواضحة على ظهور العديد من التأثيرات الصينية فى صناعة الخزف الإيرانى فى العصر الصفوى بصفة عامة ، وفى الرسوم الآدمية بصفة خاصة، فقد تميز جانب من هذه الرسوم بأنها ذات سحن وملابس وهيئة صينية، واعتمدنا فى إثبات هذه النتيجة على ما جاء عنها من وصف علمى عن هذه الأجناس فى كتب الجغرافيا البشرية، مع مقارنتها بنماذج من رسوم السحن الآدمية الصينية على الخزف الصينى المصنوع فى نفس الفترة الزمنية (لوحة٣) ، حيث تبين أنها تمثل السحن الصينية أصدق تمثيل وأخص مميزاتها العين المنحرفة وميل الزاوية الخارجية من العين الى أعلى من الزاوية الداخلية ، مع رسم الجبهة المتقهقرة والشعر المنحسر إلى الخلف، أو الرؤوس الحليقة الشعر تماما والأجسام القصيرة والرقبة المختفية فى الصدر والوقفة والتحية المؤدبة وجلسة السجود وارتداء الملابس التى تكشف عن الصدر والبطن الممتلىء ، واستخدام الألوان القليلة الهادئة فى الرسوم الآدمية مع استخدام الخط الرفيع جداً فى تحديد الأشكال لتبدو أكثر طبيعة وحركات الاشخاص التى تنم عن الرقة الشديدة، وقد ظهر لنا ذلك فى اللوحات (١ ، ٢، ٤ ، ٥)والأشكال (١ ، ٢ ، ٣)

- وتبين لنا أيضاً أنه قلما وجدنا رسوماً آدمية ذات سحن صينية على رسوم الخزف الايرانى فى العصر القاجارى ، بسبب تغير سياسة الحكام القاجاريين إلى الانفتاح على

الغرب الاوروبى بدلاً من الشرق الأقصى ، فظهرت التأثيرات الأوروبية واضحة فى الرسوم الآدمية.

- ونظراً لأن الدولة الصفوية حققت حلم الإيرانيين فى إحياء القومية الإيرانية منذ الوحدة التى حققتها الدولة الساسانية ، فقد ساهمت قوة الأساليب الحضارية المحلية القديمة (الموروثة) مع حب الإيرانى لوطنه واعتزازه بقوميته فى المحافظة على التقاليد العريقة ، وإحياء كثير من المظاهر الحضارية القديمة الأمر الذى انعكس فى ظهور كثير من الرسوم الآدمية بملامح السحن الإيرانية التى اتفقت صفاتها على الخزف الصفوى بما جاء عنها من وصف علمى فى كتب الجغرافيا البشرية وبمقارنتها بنماذج من الفن الأكمينى والساسانى (لوحة١٠) واستنتجنا كيف نجحت سياسة الصفويين وفنانى عصرهم فى التعبير عن جنسهم الإيرانى وتمتاز ملامحه بالرأس المفرطة فى الطول والوجه المفرط فى الطول والأنف الضيق والعين المستطيلة المنحرفة إلى الداخل قليلا والحواجب الكثيفة التى قد تتصل احياناً ، والقدود الهيفاء ، الملابس المزركشة، وتميز رسوم النساء بالمحافظة على عادات التجميل القديمة مثل نقطة الخال والتكحل والتحلى بالأساور والعقود (لوحتى ٦ ،٧ ، الأشكال ٤ ، ٥ ، ٦ ، ٧ ، ٨)، مع استخدام الألوان المتعددة وخاصة فى هذا الشكل من الرسوم الآدمية التى تعبر عن ولع الايرانيين القدماء بالألوان الزاهية البراقة المتعددة.

- وعلى العكس من التأثيرات الصينية ازدادت التأثيرات المحلية الموروثة ظهوراً خلال العصر القاجارى، لأن القاجاريين يعتبرون أيضاً من الدول القومية.وبناءً على دلك فقد تبين لنا استمرار ظهور بعض الرسوم الآدمية بملامح السحن الايرانية فى صور الحكام وباقى الطبقات الأخرى بما فيهم رجال الدين والصوفية والنساء(لوحتى ١٢ ، ١٣ ، الأشكال ٨ :١٣) والدى يؤكد على هذه الاستمرارية ظهور هذه الملامح لأشخاص مرسومين فى موضوعات ساسانية قديمة ومن الشاهنامة (لوحتى ٩ ، ١١) اعيد تصويرها على الخزف فى العصر القاجارى.

- تبين لنا أيضاً مدى حرص القاجاريين على الأخذ من الموروث القديم للتعبير عن أصالة خصائص الطابع القومى الإيراني فى اتخاذهم شعاراً مستوحى من الأشكال القديمة وهو قرص الشمس على هيئة وجه آدمى إيراني الملامح، يقف خلفه أسد فى وضع جانبي حاملاً السيف (لوحة ١٤ ، شكلا ١٤ ، ١٥)

- ومن النتائج الهامة التى اسفر عنها هذا البحث أن إحياء الموروث القديم فى العصر الصفوى ساعد على ظهور رسم الاشخاص ذوى السحن الإيرانية سواء حكاما أو محكومين على الخزف الإيرانى لأول مرة، واستمر كذلك خلال العصر القاجارى، بعد أن كان يعبر خلال عصور السلاجقة والمغول والتيموريين عن سحن هذه الطبقات الحاكمة وحاشيتهم.

- كما تبين لنا أيضاً فى هذا البحث أن التأثيرات الوافدة بمثابة مفاعل حضارى مؤقت ما يلبث ان ينصهر فى البيئة المحلية ويزول بزوال المسبب لظهوره ، وخاصةً فى الاقاليم ذات الحضارة العريقة مثل إيران، وأن التأثيرات المحلية النابعة من خصائص الطابع القومى هى دائماً أقوى التأثيرات ظهوراً واستمراراً.

- لقد تم الاستعانة بتوضيح متن هذا البحث بعدد أربع عشرة لوحة وخمسة عشر شكلاً من رسم الباحثة.

الهوامش

(١) زكى حسن : فنون الاسلام , القاهرة ١٩٤٨ ص ٢٦٦: ٢٩٧.
ديماند (م.س) : الفنون الاسلامية ترجمة : احمد محمد عيسى دار المعارف ١٩٥٣ ص٧٥.
ابو الحمد فرغلى : الفنون الزخرفية الاسلامية عصر الصفويين فى ايران مكتبة مدبولى ١٩٩٠ ص١٥٦:١٣٥.
نادر عبد الدايم : الخزف الايرانى فى العصر الصفوى من خلال مجموعات متاحف القاهرة. دكتوراة غير مطبوعة – كلية الاثار –
جامعة القاهرة ١٩٩٥ , ص ٩٣ : ٩٩
Lane(A) : Later Islamic pottery, London 1960, P. 52 :86
Fehervari : Islamic Pottery , London 1973, P.136
(٢) زكى محمد حسن : الفنون الايرانية , دار الاثار العربية ١٩٤٠, ص ٢٠٨ : ٢٠٩.
نادر عبد الدايم : المرجع السابق , ص ١٣١ ,
١٣٢صلاح أحمد بهنسى : الموروث الفنى فى فن التصوير الإسلامي فى إيران :ندوة اثار شرق العالم الإسلامي – ١٩٩٩ – جامعة القاهرة -كلية الآثار , ص ٤٦٣
Pope (A.U) A Survey of Persian Art , (6 VOls) , Oxford , 1938 , vol II ,

P.1649

(٣) تمت دراسة بعض موضوعات الخزف القاجارى دون تتبع التأثيرات راجع:
سمية حسن محمد ابراهيم : المدرسة القاجارية فى التصوير , ماجستير غير منشـورة – كلية الاثار – جامعة القاهرة – ١٩٧٨

Lane(A) : Later Islamic pottery, London 1960, P. 90Scare (J.M) : Islam In The Balkans persian Art and Culture of 18th and 19th Centuries, Museum Edinburgh 1979

(٥) كان الشيخ صفى الدين من شيوخ الطرق الصوفية وقدر اتباعه بالالاف وكانت لـه زاوية فى مدينة اردبيل . راجع :
نصر الله فلسفى : ايران وعلاقتها الخارجية : ترجمة محمد فتحى الريـس ١٩٨٩, ص ج , ح.

(٦)راجع مهدى آقاسى : تاريخ خوى كلية الاداب والعلوم الانسانية فى تبريز , طبعـة مهرماه – ١٩٧١م , ص ١٠٢

Savory : Iran Under The Safavids , London 1980 P.8 London vol1 Reomer1986 (H.R) The Safavids Period . The Cambridge History of Iran , (6.Vols) ,

(٧)دونالد ولبر : ايران ماضيها وحاضرها . ترجمة عبد النعيم حسـنين , القـاهرة , ١٩٨٢ , ص٨٦.

(٨) راجع هذه الاسباب , محمد فتحى الريس , ايران , ص كب

(٩) أختلفت الآراء حول الأصل الذى ينحدر منه الصفويون فهل هم من أصول عربيـة أو تركية أو يونانية أو آرية . راجع
ستانلى لينبول : طبقات سلاطين الاسلام (القاهرة , ١٩٨٦ عن طبعة بغداد ١٩٦٩ , ص ٢٣٧
عبد الله محمد الغريب : وجاء دور المجوس . دار الجبل ١٩٨١ , ص ٨٠
بطروشوفسكى : الإسلام فى إيران : ترجمة السباعى محمد السباعى : دار الزهـراء للنشر ١٩٩٣ , ص ١٤٠

(١٠) هذه الدويلات ظهرت خلال العصر الإسلامي وهـى الصفاريـة , السـامانية , البويهية , وكان مؤسسوها من اصول ايرانية كما يزعمون

(١١) راجع: استانلىلينبول : طبقات سلاطين الاسلام , ص ٢٤٠ , ٢٤١
حسين مؤنس : اطلس تاريخ الإسلام , الزهـراء للاعـلام العربـى , القـاهرة ١٩٨٧، ص ٢٤٤

(١٢) دونالد ولبر : إيران ,ص ٩٥ :٩٦
حسين مؤنس : الاطلس , ص ٢٤٤

(١٣) راجع :دونالد ولبر , إيران ص ٩٨ : ١٠١

يســـرى الجوهـــرى :أســـيا الإســـلامية , دار المعـــارف الإســـكندرية ١٩٨٠ ص ١٧٦، ١٨١

(١٤) راجع : سمية حسن :مدرسة قاجار , ص ١٦ :٢٣

(١٥) راجع : يسرى الجوهرى : آسيا الإسلامية , ص ١٧٦

(١٦) نعيم زكى فهمى : طرق التجارة الدولية ومحطاتها بين الشرق والغرب . الهيئـــة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٣ , ص١١٨

(١٧) راجع : نعيم زكى : طرق التجارة ,ص ١١٨

(١٨) نعيم زكى : طرق التجارة , ص ١١٨ – ١١٩

(١٩) نعيم زكى : طرق التجارة – ص ١٥٤ – ١٥٥

(٢٠) زكى محمد حسن : الصين وفنون الاسلام ,مطبعة المستقبل – القـــاهرة ١٩٤١ , ص٧

(٢١) دونالد ولبر : ايران , ص ٩

(٢٢) منى محمد بدر : أثر الحضارة السلجوقية في دول شرق العالم الإسلامي علـــى الحضارتين الأيوبية و المملوكية بمصر (٣اجزاء) – مكتبة زهراء الشـــرق (ج١) , ص ٣٤

(٢٣) زكى محمد حسن : الفنون الايرانية , ص ٢٠٨ : ٢٠٩

(٢٤) زكى محمد حسن : الصين وفنون الاسلام , ص ٢٤

(٢٥) زكى محمد حسن : الفنون الايرانية , ص ٢٠٨ – ٢٠٩

Dimand (M.S) : The Metropolitan Museum of Art . Islamic pottery of the Near east , New York, 1936 , P. 4

(٢٦) ابو الحمد فرغلى : الفنون الزخرفية , ص ١٠٦ – ص١٠٧

Lane(A) : Later, P.9

Ardabil Shrines , USA , 1956 , P. 160 : 162

(٢٧) راجع : زكى حسن : الصين وفنون الإسلام , ص ٧

(٢٨) زكى حسن : الصين وفنون الإسلام , ص ٢٢

(٢٩)زكى حسن : الصين وفنون الإسلام , ص ٢٤

(٣٠)راجع عن التأثيرات الصينية فى الخزف الايرانى :

Lisa Golombek (واخريـــن): Tamerlan's " A New Aprooch to The Chinoserie Ceramics of Fifteenth And Sixteenth Century – Iran . USA, 1996, P.20 :50

نادر عبد الدايم : الخزف التيمورى من خلال تصاوير المخطوطات ندوة اثـــار شـــرق العالم الاسلامى . كلية الاثار جامعة القاهرة ١٩٩٨ , ص ٥٧٢.

(٣١) فتحى الريس : ايران وعلاقاتها ص ٤٠ و ٥٠ و ١٣٣ و ١٩٧ و ٢٠٥ : ٢٤١
سعاد حسين : ثلاث الات حرب دفاعية بالمتحف القبطى : مجلـــة المـــؤرخ : العـــدد السابع، يوليو ١٩٩١ , ص ٣٢٤ , ٣٢٦
سمية حسن : مدرسة قاجار , ص ١٦ : ٢٣.
(٣٢) الموروث المحلى : تعبير سبق استعماله فى الاشارة عن القاليد الحضارية والفنية التى كانت متبعة فى الفنون الفارسية قبل الاسلام
راجع : صلاح احمد بهنسى : الموروث الفنى ص ٤٦٣
(٣٣) راجع صلاح بهنسى : الموروث الفنى , ص ٤٦٤ : ٤٦٨
(٣٤) صادق نشأت , مصطفى حجار : صفحات عن ايران – مطبعة مخيمر, الطبعـــة الاولى ١٩٦٠ , ص ٧٨
(٣٥) دونالدولبر : ايران ,ص ١١٢
(٣٦) راجع : سمية حسن : مدرسة قاجار , (صورة ٢١ , ٧٢) , ص٨٠
(٣٧) تتكون خامات الخزف الصفوى أساسا من سليكات الألومنيوم المائية مع بعـــض الشوائب الطبيعية ونوع جيد من الطفلة وتعجن وتحرق فى درجـــات حـــرارة ترتفـــع تدريجيا الى درجات حرارة عالية ثم يتم زخرفته بطرق متعددة . راجع :
محمد محمد مصطفى ابراهيم : دراسة مقارنة لانـــواع الفخـــار والســـيراميك خـــلال العصور المختلفة فى مصر مع ترميم وصيانة قطع فخـــار ايرانيـــة ماجيســـتير غـــير منشورة – كلية الآثار – جامعة القاهرة ١٩٩١ , ص ٥٧.
(٣٨) لقد أثر الخزف الصينى من عصر اسرة تنج بصفة خاصة (٦١٨ – ٩٠٦) علـــى الخزف الإيراني فى العصر الصفوى فى تقليد خزف البورسلين الذى يصنع من طيـــن شديد النقاء ويتحمل درجة حرارة عالية عند تسويته ما بين ١٢٨٠ – ١٣٠٠فهرنهيت . راجع:

Lane (A) : Later I^ slamic Pottery , P.82

محمد عبد العزيز مرزوق : الفنون الزخرفية الاسلامية فى العصر العثمانى – الهيئـــة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٤, ص٩٠
لم تعرف اوروبا صناعة البورسلين الا مع بداية القرن ١٨ م فقـــط . راجـــع كـــارلو بويانى (واخرين) : سيراميك فاينسا – المعهد الثقافى الايطالى عـــن جـــاليرى مركـــز الهناجر للفنون عام١٩٩٨ (المصطلحات).
اما السيلادوف فيصنع من عجينة أكثر كثافة و أقل مسامية من أنواع الخزف الأخـــرى قلدته ايران منذ القرن ٣ ه /٩ م . راجع :
سعاد ماهر : كتاب الفن الإسلام . الهيئة المصرية العامة للكتـــاب ١٩٨٦ , ص٥٥ : ٥٩.

Pope · A survey . Vol II. P 1662.Pl. 803.A.B

(٣٩) فقد قلد الإيرانيون كثير من أشكال الاوانى الصينية واحجامها . راجع :
Kayama (F)(واخرين): Orintal Ceramics, P.7:117
زكى حسن الصين وفنون الإسلام , ص ٥١ , ٥٢.
(٤٠) راجع : زكى حسن : الصين وفنون الإسـلام , ص ٤٤ , ٤٦ ،٤٨ ,٤٩ , ٥٢ , ٥٣
ابو الحمد فرغلى : الفنون الزخرفية , ص ١٠٨ : ١١٢
(٤١) تنوعت سحن الأشخاص فى رسوم الخزف الصفوى فكان منها مـا يعـبر عـن السحن الإيرانية والصينية والأوروبية والعربية
(٤٢) محمد السيد غلاب : تطور الجنس البشـرى ، الأنجلـو ، الطبعـة الخامسـة ، ١٩٧٤، ص ٣٣٠
فاروق عبد الجواد شويقة : الجغرافيا الأنثروبولوجية ، دار الفكـر ، ١٩٨٧ ، ص ٨٨، ١٠٦
(٤٣) الإنسان وسلالاته ، منشأة المعارف بالإسكندرية ١٩٧٤ ، ص ٢٦٢
(٤٤)راجع عن خزف كوباجى:
أبو الحمد فرغلى : الفنون الزخرفية ، ص ٩٧ :١٠٥
(45) Porter (V) : Islamic Tiles, British Museum , 1999 , Pl.75
(٤٦) راجع عن أرمن مدينة جلفا وتأثيراتهم المسيحية :
Ferrier (R.V) : The Art of Persia , London on 1989 P.289,Pl.27
(47) Lane : Later Islamic Pottery , Pl 76 . B
(48) Vainker (S.J): Chinese Pottery and Porcelain . British Museum , 1991 , Pl. 156
(٤٩) تعتبر مشهد من المراكز الصناعية الهامة فى صناعـة الخـزف فـى العصـر الصفوى راجع :
نادر عبد الدايم : الخزف الايرانى , ص ٣٢ – ٣٣
Lane: Later I slamic Pottery, Pl 78.B
Rogers (L.M) : Islamic Art & Design 1500 – 1700 , British Museum , 1983 , P. B8, Pl 179 – 180
(50) Lane : Later Islamic Pottery , Pl.75.B
(51) Lane (a) : Later Islamic Pottery , Pl 75.A
(٥٢) الألوان السبعة هى :" الأخضر والأصفر والتركواز واللازوردى والبنى والأحمر الفاتح والأبيض" راجع :
نادر عبد الدايم : الخزف الايرانى , ص ٤٠
محمد يوسف كيانى (واخرين) : مقدمة إيران درموزة رضـا عبـاس – طـهران

١٩٨٣ . ص ١٩ - ٢٠

(53) Bary : Islamic Tile, P.68

Raux (J.P) : L'Islam Dans Collections Nationals, Paris,1977 , P.616 .Pl 259s

(٥٤)الآرى : ينحدر سكان ايران من جماعة الآريين القدماء الذين وفدوا إلى إيران منذ القدم فى الالف سنة الثانية قبل الميلاد ولا يعرف الا قليلا عن سكان ايران الآريين , ويعرفون باسم القزوينيين أو القوقازيين. وقد تزاوجوا مع الآريين واندمجوا فيهم, وقد دخل كثير من القبائل العربية البلاد خلال القرن السابع قبل الميلاد واستقروا فى الشمال الشرقى وفى شرقى البلاد علاوة على هجرة القبائل التركية والتورانية إلى إيران فى اعداد كبيرة فى المدة من القرن العاشر الى القرن الرابع عشر ميلاديا راجع : دونالدو لبر : ايران و ص ٢١١.

(٥٥) السيد محمد غلاب , تطور الجنس البشرى , ص ٢٢٨ , ٣١٤

(٥٦) ديماند : الفنون الاسلامية , لوحة ١٣٨.

(٥٧) صلاح احمد بهنسى : الموروث الفنى , لوحة ٩.

(٥٨) (شكل ٤) رسم توضيحى لصورة نصفية لسيدة ايرانية الملامح من زخارف صحن من الخزف المتعدد الالوان من كوباجى القرن ١٦ م محفوظ فى متحف الكويت الوطنى , راجع :

ولسن انطونى : كنوز الفن الإسلامى , ترجمة حصة الصباح , مراجعة احمد عبد الرازق , لندن ١٩٨٥ . لوحة ٢٢٩

(شكل٥) رسم توضيحى لصورة نصفية لسيدة إيرانية الملامح من زخارف صحن من الخرف المتعدد الالوان من كوباجى القرن ١٦ م , راجع :

Robinson (B.W) . (واخرين) Islamic Art In, London .1988 . Pl 53 , P 197

(شكل ٦) رسم توضيحى لوجه سيدة ايرانية من زخارف افريز من البلاطات الخزفية المتعددة الألوان من القرن ١٦ – ١٧ م , ومحفوظ فى متحف فكتوريا و البرت بلندن . راجع :

Mirfenderski (F.N) (واخرين) Ceramica Nell Archelttura In Persia Canlini, 1992 , Pl. 162 - 163

(شكل ٧) رسم توضيحى لوجة سيدة إيرانية من زخارف صحن من الخزف المتعدد الألوان من أوائل القرن ١٧ م فى مجموعة سير الان بارلو . راجع :

Lane : Later Islamic Pottery , Pl . 54.A

(59) Francisco Bayle: Louvre Visiors gudi Paris 2001, P1 I, P 12 (ارتفاعه ١٨٣م)

(٦٠) راجع : سمية حسن : مدرسة قاجار , ص ٢٤٥ : ٢٤٦

(٦١) راجع منى بدر : أثر حضارة دول شرق العالم الإسلامي ج ٣، ص٥٥.
(٦٢) الخزف القاجارى بالنسبة لطرق الصناعة والأساليب الزخرفية هو استمرار لنفس الأنواع والطرق التى عرفت فى العصر الصفوى , بل لقد استخدموا الفسيفساء والبلاطات الخزفية على نطاق واسع جداً فى زخرفة المنشآت الدينية والعامة والمنازل وخاصة فى العاصمة طهران، وفى أصفهان وكرمان وشيراز.

وظل الخزف المتعدد الألوان من أكثر أنواع الخزف انتشارا فى العصر القاجارى ولكنه صار يصنع بطريقة المينا وصار يعرف بالخزف المطلى بالمينا , وهى مادة زجاجية بيضاء .

واهم ألوان الخزف القاجارى المتعددة اللون الازرق "درجة الحبر" القاتم مع اللون البنى ثم الاسود والاصفر الليمونى والاخضر المصفر والاحمر والبمبى والبنفسجى والذهبى .

فقد ظل البورسلين المتعدد الألوان يصنع فى إيران حتى اواخر القرن ٢٠م .

وامتاز العصر القاجارى بحبه الشديد لتقليد الخزف العباسى والسلجوقى ذى البريق المعدنى , وخاصة من مصنع محمد على بطهران ويمكن بالفحص الجيد معرفة القطع المقلدة من خلال ألوان البريق المعدنى فهى إما زاهية جداً او باهتة من اللون الاحمر البنى مع الملمس الخشن للعجينة راجع :

Jean Soustiel : La Ceramique Islamique Paris 1985 , P. 293 :302

Scare (J.M) : persian Art and Culture of 18th and 19th Centuries, edinburgh 1979, P.75 :85

لم تقتصر موضوعات الخزف القاجارى على الأخذ من الموضوعات الساسانية القديمة ولكنها بجانب ذلك اخذت موضوعات ذات طابع أوروبي كما عبرت عن موضوعات محلية ذات الطابع الشعبى والدينى من تصوير للفلاحين والرعاة والمحاربين والصيادين واشتملت الموضوعات الدينية على تصوير المتصوف إما جماعات أو فرادى كما صوروا قصة مقتل الحسين وشهداء كربلاء والجحيم وعذابها . راجع:

Lewis (B) (واخرين) : The world of Islam , London , 1997 , P.281 , Pl.8

Scarace : Persian Art , P.78 – 79 , Fig 4 , 5.

(63) Porter : Islamic Tiles , Pl.77

(64) Pope A survey , Vo.5 I, Pl. 163

(65)Porter · Islamic Tiles Fig .79

(66) Pope : Asurvey , Vol. 5, Pl. 239,A.

صلاح احمد بهنسى : الموروث الفنى , ص ٤٦٨-٤٦٩

(٦٧)(شكل ١٢) رسم توضيحى لرجل صوفى جاء مرسوما على بلاطة من الخزف القاجارى المتعدد الألوان من القرن ١٣ هـ / ١٩م محفوظة فى المتحف البريطانى

راجع:

Porter : Islamic Tiles . Pl 7

(شكل ١٣) رسم توضيحى لصورة الشيخ أحمد جاء مرسوما على بلاطة من الخـــزف القاجارى المتعدد الالوان مؤرخة

(١٣٣٩ه / ١٩٢٠م) محفوظة فى متحف اسكوتش باايندبرج راجع :

Scare · Persian Art , Fig .4

(68) Lane : Later Islamic Pottery, P.62B

(٦٩)محمود ماهر النقش : كاشيكارى إيران . طبع متحف رضـــا عباســى بطـــهران ١٣٦١ هجري شمسى (٥ اجراء) ج ٥ (لوحة ١٢٧)

(٧٠)راجع : منى محمد بدر : أثر الحضارة السلجوقية ح٢ ص ١٥٧ , هـــامش ٣ص ١٥٧

راجع صحن من الخزف ذو البريق المعدنى مع رسوم باللون الأزرق تحـــت الطـــلاء عليه رسم الأسد والشمس من العصر السلجوقى من إيران ، (القرن ١٣م) محفوظ فـــى متحف الفن الاسلامى بالقاهرة رقم السجل ١٣٧١.

(٧١)ورد (شكل ١٤) على صحن من الخزف الصفوى المتعدد الالوان مـــؤرخ ١٠٨٤ هجريا / ١٦٧٣ ميلاديا من كرمان محفوظ فى مجموعة ديفيد فى كوبنهاجن .

Falsach (J.V) :Isl-amic Art Pl .177

راجع نماذج اخرى من العصر الصفوى :

Soustil : La Ceramique , Pl.28

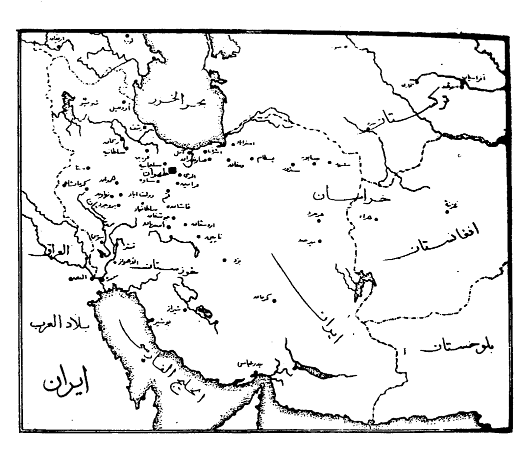
(٧٢)(شكل ١٥) ورد هذا الشكل على صحن من الخزف القاجارى المرسوم بـــاللونين الأزرق والأبيض (١٩٠٠م) فى مجموعة جان سوستيل باريس راجع

Soustil · La Ceramique . Pl.343

(٧٣) محمود ماهر النقش :كاشيكارى ,ج٥ (لوحة ١٧٢).

ملحــق

الرســوم والأشكــال



خريطة إيران عن زكى حسن : فنون الإسلام



(شكل ١) رسم توضيحى من لوحة (١)

(شكل ٢) رسم توضيحى من لوحة (٢)



(شكل ٣) رسم توضيحى من لوحة (٤)



(شكل ٤) رسم توضيحى من صورة نصفية لسيدة إيرانية الملامح من زخارف صحن من الخزف المتعدد الألوان من كوباجى القرن ١٠هـ / ١٦م ، محفوظ فى متحف الكويت الوطنى . عن ولسن أنطونى ، لوحة ٢٢٩ .

(شكل ٥) رسم توضيحى لصورة نصفية لسيدة إيرانية الملامح من زخارف صحن من الخزف المتعدد الألوان من كوباجى القرن ١٦م محفوظ فى مجموعة كير عن : Robinson, PL.53.c



(شكل ٦) رسم توضيحى لصورة نصفية لسيدة إيرانية الملامح من زخارف صحن من الخزف المتعدد الألوان القرن ١٠ - ١١هـ / ١٦ - ١٧م محفوظ فى متحف فكتوريا وألبرت بلندن عن : Mirfendereski, PL.162



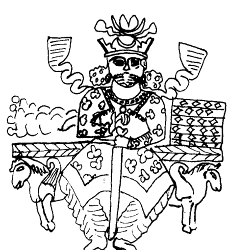
(شكل ٧) رسم توضيحى لصورة نصفية لسيدة إيرانية الملامح من زخارف صحن من الخزف المتعدد الألوان من أوائل القرن ١١هـ / ١٧م فى مجموعة سير الان بارلو عن : Lane : PL.54.A



(شكل ٨) رسم توضيحى من لوحة (٩)



(شكل ٩) رسم توضيحى من لوحة (٩)



(شكل ١٠) رسم توضيحى لأحد ملوك إيران القدماء وهو يرتدى التاج من زخارف صحن من الفضة محفوظ بمتحف الهرميتاج - العصر الساسانى عن : Pope: Vol.V,PL.239.B

(شكل ١١) شكل أدمى يرتدى تاج وملامح إيرانية من زخارف بلاطات من القاشانى المتعدد الألوان محفوظ فى متحف اللوفر بباريس العصر القاجارى ١٢هـ / ١٨م عن المتحف .



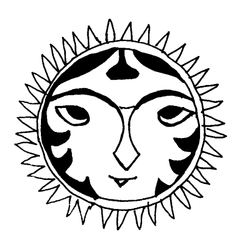
(شكل ١٢) رسم توضيحى لرجل من الصوفية جاء مرسوماً على بلاطة من الخزف القاجارى المتعدد الألوان من القرن ١٢هـ / ١٩م . محفوظ فى المتحف البريطانى بلندن .
عن : Porter : PL.76



(شكل ١٣) رسم توضيحى لصورة شيخ أحمد جاء مرسوماً على بلاطة من الخزف القاجارى المتعدد الألوان مؤرخة ١٣٣٩هـ/١٩٢٠م ، محفوظ فى متحف أسكوتش با ايدنبرج . عن : Scarce: Persian Art, Fig.4



(شكل ١٤) رسم توضيحى لوجه آدمى يمثل قرص الشمس جاء مرسوماً على صحن من الخزف الصفوى المتعدد الألوان مؤرخ ١٠٩٥هـ / ١٦٨٣م من كرمان ، محفوظ فى مجموعة ديفيد فى كوبنهاجن، راجع : Falsach: PL.288



(شكل ١٥) رسم توضيحى لوجه آدمى يمثل قرص الشمس جاء مرسوماً باللونين الأزرق والأبيض من العصر القاجارى من القرن ١٢ - ١٣هـ / ١٩ - ٢٠م محفوظ فى مجموعة سوستيل بباريس . راجع : PL.343 :il



(لوحة ١) أفريز مكون من ثلاث بلاطات عليه رسوم آدمية من الخزف الصفوى المتعدد الألوان من كوباجى ، من القرن ١٠هـ / ١٦م ، محفوظة فى المتحف البريطانى . عن : Porter, PL.75



(لوحة ٢)
رسم آدمى ذو سحنة صينية مع زخارف نباتية على قنينة من الخزف المرسوم باللونين الأزرق والأبيض من مشهد يرجع إلى القرن ١١هـ/١٧م ، محفوظة فى المتحف البريطانى . عن : Lane : PL.76



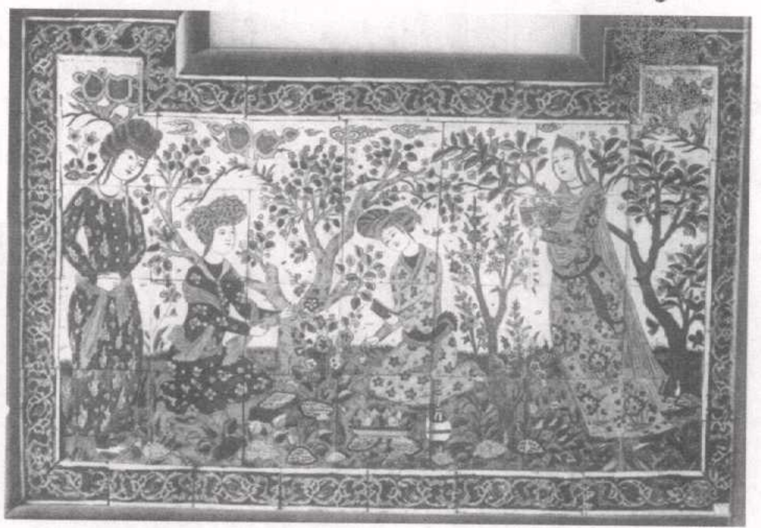
(لوحة ٣) صحن من البورسلين الصينى المرسوم بخمسة ألوان يصور "المعمرين الثمانية الصينيين" يرجع إلى ١٠٩٥هـ / ١٦٨٣م محفوظة فى المتحف البريطانى . عن : Vainker : PL. 156



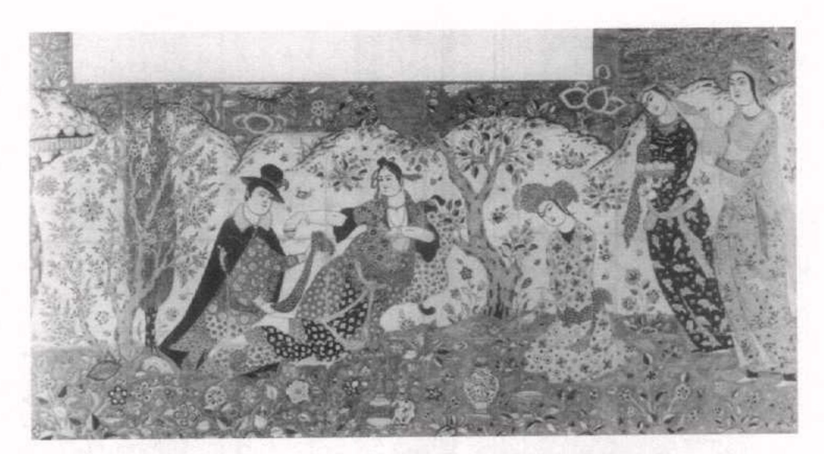
(لوحة ٤) منظر طبيعى تتخلله رسوم آدمية مرسوم على سلطانية من الخزف الصفوى من اللونين الأبيض والأزرق من مشهد يرجع الى القرن ١١هـ / ١٧م محفوظة فى متحف استوتش . عن : Lane : PL.75.B



(لوحة ٥) منظر طبيعى تتخلله رسوم آدمية على أبريق من الخزف المرسوم باللونين الأبيض والأزرق من العصر الصفوى ، يرجع إلى القرن ١١هـ / ١٧م . محفوظة فى متحف فكتوريا وألبرت بلندن . عن : Lane : PL. 75.A



(لوحة ٦) مجلس سمر فى الخلاء مرسوماً على أفريز من البلاطات الخزفية المتعددة الألوان من العصر الصفوى ، يرجع إلى القرن ١١هـ / ١٧م ، محفوظة فى متحف اللوفر بباريس عن : Raux, PL.616



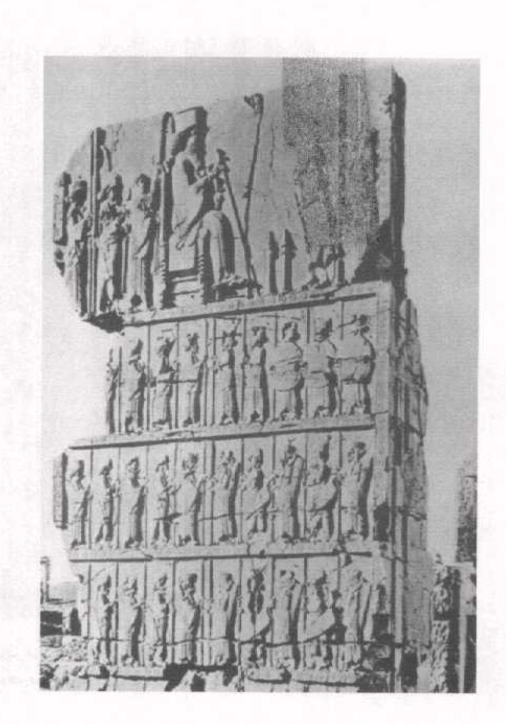
(لوحة ٧) منظر استقبال فى الخلاء على أفريز من البلاطات الخزفية المتعددة الألوان من العصر الصفوى ، يرجع إلى القرن ١١هـ / ١٧م . محفوظة فى متحف المتروبوليتان بنيويورك . عن : ديماند ، لوحة ١٣٨ .



(لوحة ٨) حارسان مدججان بالسلاح على أفريز من الأجر المزجج من قصر داريوس فى سوسه مؤرخ . ٥١٠ق.م ، من إيران ، محفوظة فى متحف اللوفر بباريس . عن : Bayle : PL.I



(لوحة ٩)
الملك جمشيد على عرشه وحوله الأتباع مرسومة على بلاطة من الخزف المتعدد الألوان من العصر القاجارى ترجع إلى الربع الثالث من القرن ١٣هـ / ١٩م من شيراز أو طهران . محفوظة فى المتحف البريطانى
عن : Porter, PL.77



(لوحة ١٠)
نحت حجرى بارز من قصر برسوبوليس يصور عرش الملك داريوس من إيران القرن ٥ق.م عن : Pope : VI, pl



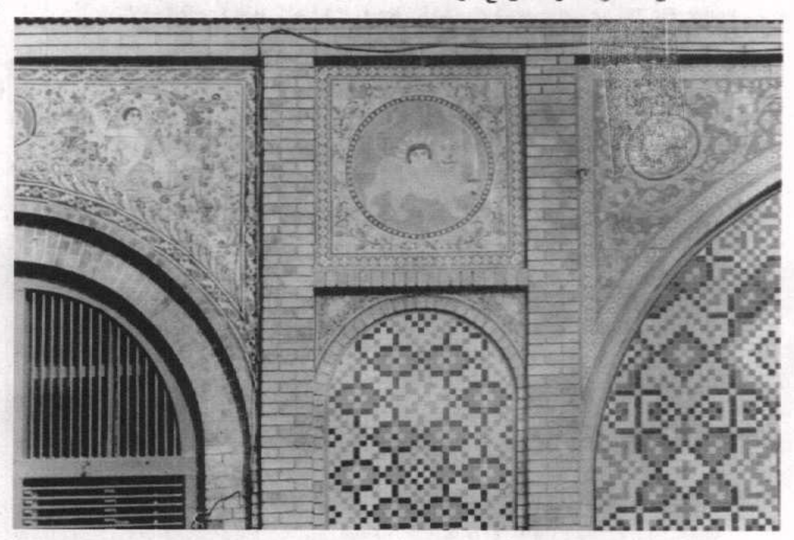
(لوحة ١١) بلاطة من الخزف المتعدد الألوان تصور منظر من الشاهنامة لرياضة البولو بين سيواس وافراسياب .
من العصر القاجارى القرن ١٣هـ / ١٩م . محفوظة فى المتحف البريطانى عن : Porter, Fig 79



(لوحة ١٢) مناظر طبيعية ورسوم آدمية ، على سلطانية من الخزف القارجارى بالمينا المتعددة الألوان
مؤرخ ١٢٦٨هـ/١٨٥١م ، محفوظة فى متحف فكتوريا وألبرت بلندن . عن : Lane : PL. 62 B



(لوحة ١٣) جنديان مع رسوم نباتية وهندسية وكتابات على البلاطات الخزفية والفسيفساء المتعددة الألوان تزخرف عمارة آئية خانة (بيت المرايا) فى بجنورد بإيران من العصر القاجارى .
عن : محمود ماهر النقش ، جـ٥ لوحة ١٧٢ .



(لوحة ١٤) منظر الشمس مع الأسد القابض على السيف ضمن زخارف فسيفساء وبلاطات زخرفية متعددة الألوان تزخرف قصر جلستان بطهران من العصر القاجارى ، القرن ١٣هـ / ١٩م .
عن : محمود ماهر النقش ، جـ٥ لوحة ١٧٢ .

الفصل الخامس

حرب صليبية دينية أم حرب فرنجة استعمارية

ليلى عنان(*)

كان يا ما كان، فى قديم الزمان، يا سادة يا كرام!! مصطلح نقرؤه في كتب أسلافنا، مصطلح ((حروب الفرنجة))، تحول معنا، نحن أبناء التقدم و الحضارة، إلى ((حروب صليبية))... فما هو المصطلح الأدق ؟

يقول شاهد من أهلها، و هو المعلق الذي نسمع صوته فى المسلسل البريطانى، ((الحروب الصليبية)) (الذى أذيع في سنة ١٩٩٥) ''إنه فى عام ١٠٩٨، زحف على أرض فلسطين جيش من أكلة لحوم البشر " Cannibals "، بينما يعرض علينا، تمثال فارس صليبي شامخ مهيب، جسده يضم فى أحشائه، جماجم بشرية متلاصقة،،. حقيقة بشعة، عرفها جمهور الغرب من قبل، عندما نشر ((أمين معلوف)) كتابه الشهير ((الحروب الصليبية كما يراها العرب)) عام١٩٨٣ .

كل الفظائع التى يرويها لنا المسلسل مأخوذة؛ إما عن وثائق كتبها شهود عيان غربيون، و إما عن أساتذة تاريخ من أكبر الجامعات الإنجليزية. و مشاهد هذا المسلسل، يعجب لانبهار كاتبه، بالحضارة العربية فى هذا العصر ،عندما توصل علماء دمشق مثلاً إلى معرفة المسافة بين الأرض و الشمس، أو مجرى الدورة الدموية فى الجسم البشرى؛ أو حتى فكرة تفتيت الذرة و آثارها المدمرة.كما يعجب المعلق للوحشية الحيوانية للفرسان الغربيين الذين كانوا يأكلون الأطفال كلحم مشوى، بينما كانت جثث كبار الأسرى تسلق قبل أكلها. و ضحاياهم لم يكونوا مسلمين فقط ! و يؤكد المعلق ـ بصفة خاصة ـ على السلام الذى كان مسيحيو هذه المنطقة يعيشون فيه، قبل أن يأتى إليهم منقذوهم، من كاثوليك غربي أوربا. فقد كان هؤلاء المنقذون ـ فى الواقع ـ يقتلون كل من انشق على كنيسة روما، من أتباع الكنائس الأرثوذكسية الشرقية؛ وذلك بعد ذبح كل من قابلهم من يهود، فى مسيرتهم الطويلة، من الغرب إلى الشرق. وتأتى آخر جمل هذا المسلسل، لتلخص ببراعة فائقة، ما شاهدناه على مدى ثلاث ساعات و تقول: " كان ((الظاهر بيبرس)) عنيفاً بلا رحمة، مثل هؤلاء الفرسان، فانتصر عليهم ... استلزم الأمر قرنين من الزمان، كى يتعلم المسلمون تعصب الصليبيين؛ و ما كان تعصب الإسلام إلا صورة من التعصب الغربى...".

(*) أستاذ الحضارة الفرنسية . كلية الآداب - جامعة القاهرة.

كيف ولم هذه الحروب البشعة؟

كان كاثوليك القرون الوسطى فى أوربا آنذاك، بسطاء فى إيمانهم المطلق، بأن نهاية العالم، و عودة ((السيد المسيح))ستحدث عند حلول الألفية الأولى؛ فكان تأجج الشعور الدينى. و فى الوقت نفسه كانت الكنيسة فى روما، قد تحولت إلى قوة عظمى، تريد السيطرة على كل مسيحيى العالم، تنافس الحكام والملوك والأباطرة، لتقف نداً لهم؛ بل و تتسيد عليهم. و عندما أرسل إمبراطور بيزنطة((ألكسيس دى كومنين)) (Alexis de Comnene) فى طلب معونة من روما، ليصد غزوات الأتراك السلاجقة ، لم يكن الإمبراطور البيزنطى يبغى من طلبه هذا، أكثر من إرسال بعض المرتزقة من الفرسان.

كانت أوربا تزخر بهم آنذاك، فرسان لا عمل لهم، إلا محاربة بعضهم البعض، لأن الابن الأكبر فى العائلات النبيلة، يرث كل شئ مع لقب العائلة. أما باقى الأبناء، فهم يعيثون فى الأرض فساداً، حتى ينال المنتصر منهم ما يسمح له بعيش كريم. لذا – و لغير ذلك – فقد كانت الفرصة مواتية لبابا روما((أوربان الثانى)) (Urbain)، فى أن يلبى طلب بيزنطة؛ طلب لا نرى فيه للدين ناقةً و لا جملاً : فرصة سنحت للبابا الفرنسى الأصل، أن يخلص أوربا من شر حروب الفرسان؛ كما إنها فرصة ليوسع هو نفوذه، بحجة " تخليص قبر السيد المسيح، من أيدى الكفرة "، و إنقاذ مسيحي الشرق من الرق؛ أمور لم ترد لا فى الرسالة البيزنطية، و لا فى حوليات الحجاج أو مسافرى هذا العصر. و قد وعد البابا كل من يشارك فى هذه الحرب المقدسة، بالغفران المطلق لكل ذنوبه السابقة و اللاحقة، إن مات شهيداً؛ و بالثراء الفاحش، إن عاد سالماً. هكذا بدأت الحرب باسم الصليب الكاثوليكى.

و لا ننسى أن روما كانت تواجه منذ منتصف القرن الحادى عشر، مشكلة "الانشقاق الكبير" بينها وبين كنائس الشرق، التى سميت بالأرثوذكسية. وكان فى داخل أوربا نفسها، الكثير من الحركات المسيحية، المنشقة عليها أيضاً؛ وكانت روما تحارب أتباعها على أنهم هراطقة فتقتلهم. أشهر هذه الحركات، حركة ((الكاثريين)) (les Cathares) ، أى ((الأطهار)) ، و جاءت شهرتهم بسبب الوحشية فى إبادتهم عن آخرهم في جنوبي فرنسا المستقل آنذاك. فبمباركة بابا روما، شن ملك فرنسا ضدهم، حملةً عسكريةً سميت ((الحرب الصليبية ضد الألبيجينيين))(la Croisade des Albigeois)؛ ثم استولى الملك على المنطقة : إنها السياسة و ليس الدين إذن. حدث هذا بين عامى ١٢٠٩ و ١٢٤٤ .

بعد ذلك بأربع سنوات، فى عام ١٢٤٨، سافر الملك ((لويس التاسع)) فى حملة

صليبية جديدة، لتخليص قبر المسيح ... فى القدس، كما نذكر. و لكنه اتجه إلى ... مصر . مصر التى أصبحت، منذ الحملة الخامسة، هدف الصليبيين، بسبب ثرائها. وفى الحملة الثامنة و الأخيرة، ذهب((لويس التاسع)) بجيشه إلى... تونس !

أياً كان، عندما ذهب لويس إلى مصر في الحملة السابعة، حدث ما لم يكن فى الحسبان، إذ أسر الملك نفسه فى" معركة المنصورة" و ظلت كلمة ((منصور)) (Mansour)، أى المنصورة، جرحاً غائراً فى قلب الكبرياء الفرنسى. و فى نهاية القرن السابع عشر، قدم كاهن فرنسى مشروعا للوزير((كولبير)) (Colbert)، لغزو مصر و تنصيرها؛ فرد عليه ((كولبير)) قائلا : " لقد انتهى عصر الحروب الصليبية، منذ الملك القديس ((لويس التاسع)) ".

كان هذا الكلام فى نهاية القرن السابع عشر، فى عهد ((لويس الرابع عشر)) العدو اللدود لهولندا، ملكة البحار و التجارة آنذاك. و لذا قدم له الفيلسوف الألماني ((لايبنتز)) (Leibniz) مشروعاً آخر للاستيلاء على مصر.، كى يضرب هولندا فى الصميم. و بما أن الملك العجوز كان فى مرحلة دينية، تجعله يقتل كل رعاياه من البروتستانت، بوحشية سجلتها أسود صفحات التاريخ الفرنسى (les dragonnades)، أراد أن يدغدغ مشاعره هذه، فقال، إن مثل هذا الغزو " سيصفق له كل مسيحى أوروبا". لم يقل أكثر من هذا. ثم نسى الأمر برمته بعد ذلك، إلى أن عادت الفكرة مرة أخرى فى نهاية القرن. و لكن العدو كان هذه المرة ...... إنجلترا.

نحن الآن فى نهاية القرن الثامن عشر، قرن فلاسفة التنوير و الإلحاد. لذا، لن نجد أى إشارة إلى الدين فى أى من وثائق المشروع الاستعمارى لحملة((بونابرت)) ولو أن ((بونابرت)) سيستعمل ما عرفه عن الإسلام فى كل ما وجهه من منشورات للشعب المصرى، و فى أحاديثه الخاصة مع المشايخ؛ كان يؤكد دائماً على عدائه لبابا روما و للمسيحية. و لن تترجم هذه الفقرات إلى الفرنسية طبعاً، و لن يعرف بها الفرنسيون إلا مؤخراً. وسكان مصر سيكون اسمهم دائما : ((المسلمين)) وكأن لا وطن لهم. و لكننا سنجد فى معظم الكتابات الخاصة بضباط الحملة، رغبةً معلنةً و ملحة، للانتقام من شعب، هزم جيشهم فى الماضى : سنحت الفرصة أخيراً، لمحو عار ذكرى ((هزيمة منصور))، على الرغم من مرور خمسة قرون عليها؛ و نهاية الملكية؛ بل و نهاية الدين المسيحى نفسه عندهم، بعد ثورة ١٧٨٩. و فى عام ١٨١٥، عادت عائلة ((البوربون)) الملكية الكاثوليكية المتزمتة إلى حكم فرنسا، لتعيد مضمون فكرة الحرب الصليبية. فكان أول ما فعله الجيش الفرنسى عند غزو الجزائرفىعام ١٨٣٠، تحويل كل المساجد إلى كنائس. و ظلت فكرة السيطرة على

الشرق، مُلِحَّةً عند الكاثوليك، و العلمانيين ورثة فلسفة التنوير سواء.

وأثناء الحكم القصير للجمهورية الثانية، قررت الحكومة تحرير العبيد بعد طول انتظار، و لكن المشاريع الاستعمارية لم تتوقف. استولى سياسيو الجمهورية الثالثة العلمانية على الحكم المطلق إبان سنة ١٨٨٠، فساروا على نهج السياسة الاستعمارية السابقة، للإمبراطور ((نابليون الثالث)) الكاثوليكي. و لكن المبدأ اختلف، لأن الحكام، هم ورثة الفكر الثورى، الذى يرى أن أسمى الأهداف، بل أهمها، هو نشر الحضارة الفرنسية فى البلاد المتخلفة : "عند الأجناس الدنيا "، كما نادى بذلك صراحة((جول فيرى)) (Jules Ferry) رئيس الوزراء؛ إنه ((عبء الرجل الأبيض)). و فى حالته وحالة الكاثوليك ، كان المسلم، المدافع عن وطنه، هو العدو الذى يصدهم، و يقتلهم. لقد حل إله جديد اسمه الحضارة، محل السيد المسيح، رجل السلام، البرئ من كل ما يقترف باسمه : إن المسلم هم العدو فى الماضى، كما هو العدو في الحاضر.

لذا، شجعت حكومات الجمهورية الثالثة العلمانية، عدو المسيحية فى فرنسا، شجعت و ساندت الإرساليات الدينية و مدارسها فى الشرق. كان هدف هذه الإرساليات الدينية واضحاً، إذ عبر عنه مديرو مدارسها، قائلين علناً فى خطبهم، إن العلم سينجح حيث فشل السيف، مشيرين بذلك إلى فشل((الحروب الصليبية)) و هزيمة ((بونابرت)) فى مصر.

فى هذه الأثناء، بدأ استعمال كلمة : ((حرب صليبية))، لوصف أى حملة نبيلة الأهداف، ضد أى أمر مشين، سواء كان الدعارة مثلاً، أو فساد الحكم أو الفقر ... إلخ: المعنى هو : حرب كاملة دون هوادة فى سبيل نصرة الأخلاق الحميدة.

لكن الأمر بالنسبة للمعنى الأول ((للحروب الصليبية)) - بدا جلياً، عندما شيد تمثال عملاق للملك ((لويس التاسع القديس)) (Saint _ Louis)، بلباسه الصليبي الحربي، عند مدخل أكبر معرض للمستعمرات، أقيم فى باريس عام ١٩٢١؛ فذلك القديس كان فى نظرهم، أول مستعمر فى التاريخ المجيد للمستعمرات ! هكذا نرى أن أسلافنا كانوا على حق، عندما اعتبروا غزو الصليبيين لأرضهم، حرباً سياسيةً، أسموها بحق ((حرب الفرنجة))، باسم الشعوب المغيرة؛ بينما أراد الغرب المستعمر أن يغلفها بقناع دينى مقدس، فأسماها ((الحرب الصليبية)) .

دخل الشرق جنة الحضارة الغربية. و سقط فى الفخ المنصوب له، و أخذ هو أيضاً لا يتحدث إلا عن ((حروب دينية صليبية)). لأن الغرب أراد أن يكون دفاع المسلمين عن أوطانهم، حرباً دينيةً فقط؛ ((الجهاد)) (le "Jihad") كما يلوم علينا الغرب الآن.

و بالتالى، فلا أحد يذكر مثلاً أن((سرحان بشارة سـرحان)) قـاتل "((روبـرت كـنيدي)) (Robert Kennedy)، فلسطينى مسيحى؛ و لا أن زوجة(("ياسر عرفات)) مسيحية؛ و لا أن دكتورة ((حنان عشراوي)) مسيحية أيضـا. فلابـد للفلسـطينيين أن يكونوا مسلمين فقط ليحق قتلهم، كما قتلوهم فى الماضي؛ لأن فى الوعي الغربي، الذى أصبح أمريكياً، موروثاً راسخاً، مفاده أن قتلهم حرب سامية، سواء كانت باسم الـرب، أو باسم حضارة الغرب.

فهل نعود، نحن العرب، إلى مصطلح ((حرب الفرنجة))، فنكون أكثر دقة، بـل أكثر إدراكاً، و فهماً، لما يحدث فى الواقع؟

الفصل السادس

الإسلام والغرب

حسن حنفى(*)

أولاً: المنهج

١-موضوع الإسلام والغرب ليس موضوعاً جديداً برز بعد حوادث ١١ سبتمبر الأخيرة في نيويورك وواشنطن، بل هو موضوع قديم منذ انتشار الإسلام منذ أربعة عشر قرناً أو يزيد حول شاطئى البحر الأبيض المتوسط فى الجنوب ثم الشمال ووراثته للإمبراطورية الرومانية. إذا قوى الشاطئ الشمالى الأوربى، اتجه بالغزو نحو الشاطئ الجنوبى الإفريقي. وإذا قوى الشاطئ الجنوبى الإفريقي امتد أثره إلى الشاطئ الشمالى الأوربي، طبقاً للمثل المعروف ((الروم إذا لم تغز غزيت)). وأثناء الحروب الصليبية أتى الغزو من الشمال الغربي. الشاطئ الأوربى إلى الجنوب الشرقى. الشاطئ الآسيوي فى الشام. ونجح الجنوب والشرق، مصر والشام فى صد العدوان. وفى العصر الحديث أتى العدوان من جديد من الشمال والغرب، من أوربا وإسبانيا والبرتغال إلى الجنوب والشرق، إلى إفريقيا وآسيا عبر البحار والمحيطات بحركة التفاف نحو العالم القديم، بعد أن فشل الاختراق فى القلب فى فلسطين. وقامت حركات الاستقلال الوطنى فى إفريقيا وآسيا بالتحرر من الاستعمار الغربى الحديث. وشاركت أمريكا اللاتينية فى ذلك بعد أن أراد الغرب الإسبانى احتلال الشرق الآسيوى عن طريق البحر، عبر الأطلنطى، فوصل إلى القارتين الأمريكيتين، وتم احتلالهما والقضاء على سكانهما الأصليين. وحلت محلهما أكبر عملية اصطياد بشرى من إفريقيا إلى أمريكا لإعمارها بعد استعمارها.

٢-فالصراع بين الشرق والغرب، منذ الصراع بين فارس والروم وفتوحات الإسكندر فى قلب آسيا، والصراع بين الشمال والجنوب ،منذ الصراع بين روما وقرطاجنة، ثم الصراع حول البحر الأبيض المتوسط بشاطئيه الشمالي الأوربي والجنوبي الإفريقى، عبر المرحلة القديمة اليونانية الرومانية ثم الوسيطة المسيحية الإسلامية، ثم الحديثة الاستعمارية التحررية، صراع قديم مازالت جذوره متأصلة فى اللاوعى الحضارى حول البحر الأبيض المتوسط. هذا الإرث التاريخى، والتراكم الثقافى جعلا شاطئى البحر الأبيض المتوسط كفارسين متبارزين عبر التاريخ، ندان

(*) أستاذ الفلسفة كلية الآداب جامعة القاهرة.

خصيمان لا غلبة لأحدهما على الآخر. فنشأت بين الضفتين علاقة محبـــة وكراهيـــة، الأثر المتبادل بين الشمال والغرب من ناحية والجنوب والشرق من ناحية أخرى. وهـو ما يعرف في الأدبيات الحالية باسم ((الإسلام والغرب)) وهو تقـــابل بيــن حضـــارة ومنطقة جغرافية، والأصح بين حضارتين، الحضارة الإسلامية والحضارة الغربيـــة أو بين منطقتين جغرافيتين، بين الغرب والشرق، بين ريح الغرب وريح الشــــرق، بيــن الريح الغاربة والريح القادمة. لذلك تعثر حوار الشمال والجنوب، والحـــوار العربـــي الأوربي، وكل محاولات تأسيس حضارات شرق أوسطية أو متوسطية ليس فقط بسبب الكيان الصهيوني الملتبس، فهو الغـــرب وسط الشرق، والشـــمال وســط الجنـــوب، ولكــن بســبب هــذا الإرث التـــاريخي الطويــــل. وربمــــا يكـــون مصـــير محاولات الشاطئ الإفريقي العربي أو الآسيوي التركي الانضمام إلى الاتحاد الأوربي، وكذلك محاولات برشلونه أن تلقى نفس المصير، إذا لم يتم التخفف مــــن هــذا الإرث التاريخي القديم المتراكم في الأذهان والقابع في اللاوعي الثقـــافي لشـــعوب المنطقـــة، والذي يطفو بين الحين والآخر على السطح، كما هي الحال هذه الأيام.

وربما أن الفترة الوحيدة التي عاشت فيها الضفتان الشمالية والجنوبيـــة نمـــوذج حوار الحضارات هي الفترة الأندلسية التي عاش فيها العـــرب والـــبربر، المســـلمون واليهود والنصارى في غرناطة وإشبيلية وقرطبة وطليطلة وخلق حضــــارة إنســـانية واحدة تنصهر فيها الثقافات المتعددة. وهو ما عرف في تاريخ اليهودية باسم ((العصـــر الذهبي)). وعرف الغرب بعد خروج العرب والمسلمين من الأندلس محـــاكم التفتيـــش للمفكرين والعلماء ولم تبدأ نهضة الغرب الحديثة إلا بفضل الترجمات التي تمــت فـــي طليطلة وفي صقلية وفي بيزنطة للــــتراث العربـــي الإســـلامي العلمـــي والفلســـفي، والعمراني من العربية إلـــى اللاتينيـــة مباشـــرة أو عـــبر اللغـــة العبريـــة، وعندمـــا كان الإمبراطور((فردريك الثاني)) يتحدث العربية في بلاطه ويراسل ((عبد الحق بـــن سبعين)).

٣-إن التأصيل التاريخي لعلاقة الحضارتين العربية الإسلامية والحضارة الغربية بين الإرث التاريخي الذي يثقل الكاهلين ويمنع من التحرك نحو النمـــوذج الأندلســـي الجديد، حوار الثقافات. كما أنه يساعد على القضاء على أســـطورة الجواهـــر الثابتـــة للحضارات، والشخصيات القومية للشعوب، الدوائر المغلقة التي تتناطح فيما بينها، مرة غالبة ومرة مغلوبة. ويتجنب الوقوع في إصدار الأحكـــام المطلقـــة التـــي لا تراعـــي المراحل التاريخية والظروف الاجتماعية والسياسية التي تنشـــأ فيـــها كـــل حضـــارة. والغرب معروف بنسبية الأحكام في دراساته الخاصة به. وفي الخارج، يطلقها علـــــى

الحضارات اللاغربية. فى الداخل يحلل تاريخية حضارته ومسارها فى الزمان والمكان، وفى الخارج يدرس الحضارات اللاغربية فى جوهريتها خارج الزمان والمكان. فى الداخل يتجنب أحكام القيمة ويفضل أحكام الواقع بدافع الموضوعية والحياد. وفى الخارج يطلق أحكام القيمة مما يكشف عن التحيز واتباع الأهواء. فالمعيار المزدوج ليس فقط فى الممارسات السياسية بل أيضاً فى النظرة العلمية للحضارات.

٤-وكثير من الأحكام التى أطلقها الغرب على الحضارة الإسلامية إنما هى وليدة الاستعمار الحديث وصراع القوى بين الغرب الاستعمارى والدول الإسلامية التى تتحرر منه لتنال استقلالها. وقد وضح ذلك فى الاستشراق التقليدى وفى العلوم الاجتماعية الغربية الحديثة خاصةً علوم أنثروبولوجيا الثقافة. ومن هذه الفترة الحاضرة بدأ تعميم الأحكام على الماضى والمستقبل وقراءة تاريخ الحضارة الإسلامية ومستقبلها من منظور صراع القوى الحالى، وتهميش أى دور حضارى للإسلام وتعظيم دور الغرب. فالاستعمار ليس استعماراً عسكرياً أو سياسياً أو اقتصادياً فقط بل هو أيضاً استعمار ثقافى. وبعد أن نالت الشعوب الإسلامية استقلالها، استمر الغزو الثقافى الغربى وكما ظهر عند المنبهرين بالغرب، مما سبب شق الصف الوطنى بين الانبهار بالغرب الحديث والانبهار بالتراث القديم. وانقسمت الثقافة الوطنية إلى قسمين، قسم يدافع عن الجديد، وآخر عن القديم. الأول تتمثله النخبة والثانى تتمسك به الجماهير. وقد يصل حد الخلاف إلى التقاتل بينهما كما هي الحال فى الجزائر.

٥-ومن الظلم المقارنة بين الثقافتين الإسلامية والغربية فى لحظة واحدة. إذ تعيش كل ثقافة فى مسار تاريخى خاص. فالثقافة الغربية مرت بثلاثة عصور، القديمة والوسطى والحديثة. فى العصر القديم لم يكن الإسلام قد ظهر بعد أو انتشر. فورث الحضارة القديمة اليونانية واللاتينية وتراث الآباء اليونان واللاتين، ترجمة وتعليقاً، وشرحاً وتلخيصاً، وعرضاً وتأليفاً، وقراءة وتأويلاً. وانتحالاً وإبداعاً. وفى العصور الوسطى نشأت الحضارة الإسلامية الزاهرة فى عصرها الذهبى، عصر((المتنبى)) و((البيرونى)) و((التوحيدى)) و((ابن سينا)) و((ابن الهيثم))، وهو ما يقابل العصر الوسيط الأوربى. ثم بدأ عصر الشروح والملخصات فى الحضارة الإسلامية التى استدعت بالذاكرة ما أبدعته قديماً بالعقل. وهى فترة العصور الوسطى بالنسبة لها، العصر المملوكى التركى العثمانى، عصر التدوين الثانى. وهو العصر الذى بدأ فيه الغرب الترجمة من العربية إلى اللاتينية للعلوم الرياضية والطبيعية والفلسفية الإسلامية والتى كانت وراء النهضة الأوربية الحديثة. فالعصور الوسطي

الأوربية من القرن السابع حتى القرن الرابع عشر الميلادى تقابل عصرنا الذهبى فـــى القرون السبعة الهجرية الأولى والتى أرخ لها((ابن خلـــدون)). والعصـــور الحديثـــة الأوربية من القرن الخامس عشر حتى القرن الواحـــد والعشـــرين تعـــادل عصورنــــا الوسطى، من القرن الثامن حتى القرن الرابع عشـــر الـــهجرى.فكـــل حضــــارة الآن تعيش لحظة تاريخية مختلفة عن الأخرى نظراً لاختلاف مســـــاريهما التـــاريخى. الآن العصور الحديثة الغربية التى بدأت منذ الإصلاح الدينى فى القـــرن الخـــامس عشـــر، وعصر النهضة فى السادس عشر، والعقلانية فى السابع عشر، والتنوير فـــى الثـــامن عشر، والعلم فى التاسع عشـــر تنتـــهى فـــى أزمـــة القـــرن العشـــرين ومـــا بعـــد الحداثة فى القرن الواحد والعشرين. وعصورنا الوسطى التى بدأت منذ ((ابن خلدون)) فى العصر المملوكى التركى العثمانى، عصر الشروح والملخصات والموسوعات الآن تنتهى منذ فجر النهضة العربية الحديثة والحركات الإصلاحية فى القـــرن المـــاضى، والتى منها خرجت حركات التحرر الوطنى ضد الاستعمار الأوربى، والتى بعدها تـــم إنشاء الدول الحديثة.

٦-والغالب على صورة الحضارة الإسلامية فى الغرب الصورة النمطية التقليديـــة الموروثة عن العصر التركى المملوكى العثمانى، الصورة التى أعطتها تركيا للغـــرب فى أوج الامتداد الآسيوى فى شرقى أوربا حتى أبواب فيينا. وهى الصورة التى تناقلها الاستشراق التقليدى فى القرن التاسع عشر. هى صورة الحضارة الإسلامية النمطيـــة بعد أن فقدت تعدديتها منذ القرن السادس، وقضاء ((الغزالى)) على العلوم العقلية فـــى القرن الخامس، فأصبحت العقيدة واحدةً هى الأشعرية، والشريعة واحدة هى الشـــافعية. وأعطى الحاكم أيديولوجية القهر للسلطان فى ((الاقتصاد فى الاعتقاد))، وإيديولوجيـــة الطاعة للناس فى ((إحياء علوم الدين))، وشرّع الاستيلاء على السلطة بالشـــوكة دون الحصول عليها بالبيعة. أخذ الغرب صورة الإسلام الذى يثبت المعجزات وليس قوانيـــن الطبيعة، والسحر والخرافـــة وليس العقل والبرهان، وحقوق الراعى وواجبات الرعيـــة وليس حقوق الرعية وواجبات الراعى. عرف الغرب الإسلام التقليدى الشـــائع، ثقافـــة الأغلبية التى أفرزتها الفرقة الناجية، فرقة السلطان، وليس ثقافة الأقلية ثقافة الشـــــعب التى تم تهميشها والصمت عنها وتدوينها من خلال خصومها. لذلك فإن مهمة المفكرين المعاصرين والباحثين فى التراث إبراز الجوانب المســـتبعدة منـــه، والمهمشـــة فيـــه، العقلانية عند المعتزلة و((ابن رشد))، والمصالح العامة عند الحاكمية، وفقه الخـــروج على الحاكم الظالم، والعلوم العقلية الخالصة الرياضيـــة والطبيعيـــة، وليســـت النقليـــة الخالصة مثل علوم الفقه. وهو ما سماه المعاصرون ((الإسلام المستنير)).

٧- وبعد أن يتم تحرير الصورة المرئية للحضارة العربية الإسلامية من مرآة الغرب يتم تحرير الغرب من مرآة ذاته، والقضاء على أسطورة الثقافة العالمية، ولبيان أن الحضارة الغربية حضارة تاريخية، نشأت فى زمان ومكان معينين ولشعوب بعينها لها أصولها فى الحضارتين اليونانية الرومانية، وفى الثقافتين اليهودية والمسيحية ثم تفاعل هذين المصدرين مع البيئة الأوربية نفسها وثقافاتها المحلية وأساطيرها الشعبية ودياناتها الوثنية. صمت عن مصادره الشرقية من أجل الإيحاء بأسطورة ((المعجزة اليونانية)) التى ورثتها المعجزة الأوربية، الخلق العبقرى الأصيل على غير منوال. صبت فيها حضارات العالم القديم والوسيط كلها، من الصين والهند وفارس وحضارات ما بين النهرين ومصر القديمة، ثم كانت الحضارة الإسلامية أحد مكوناتها فى مطلع عصورها الحديثة. وفصل العلم عن تاريخه حتى يظل العلم إبداعاً أوربياً خالصاً. وأوحى بأنه يتميز بالعقل والعقلانية، والعلم والعلمية، والإنسان والإنسانية. الغرب وحده هو الذى اكتشف الإنسان والتاريخ، واتهم الحضارات الشرقية بأنها حضارات الله أو الحاكم، وحضارات الأبدية والخلود. فتربت عنصرية دفينة فى أعماق الوعي الأوربي، ظهرت فى النظريات العرقية فى القرن التاسع عشر، وفى المركزية الأوربية منذ العصور الحديثة وما سمي بالكشوف الجغرافية. فأوربا مركز العالم، وغيرها ما وراء البحار. أوربا هى ((المترو بول)) وغيرها ((الكومنولث)). أوربا هى الذات، وغيرها هو الموضوع كما هي الحال فى الاستشراق. ثم تتحول هذه الثنائية من الواقع إلى القيمة. فتصبح أوربا على حق، وغيرها على باطل كما هي الحال فى الحركات الأصولية. مبادؤها لنفسها وعكسها لغيرها، العلم والعقل والإنسان والتقدم داخل حدود أوربا وحدها. وتتكسر هذه المبادئ خارجها، وتتحول إلى نقيضها، الجهل والخرافة وخرق حقوق الإنسان والتخلف وهو أعلى درجة من درجات العنصرية الثقافية.

٨-هذا التأصيل التاريخى للحظات الصراع ولحظة الحوار بين ضفتى البحر الأبيض المتوسط الشمالية والجنوبية وحتى بعد انضمام ((الغرب الجديد))عبر الأطلنطي إلى الشمال والغرب فى مواجهة الجنوب والشرق لا يمنع من إمكانية بروز لحظة حوار أخرى فى المستقبل القريب ((حوار الثقافات)) بدلاً من ((صراع الحضارات)). لقد لعبت أوربا دور الأستاذ مرتين، الأولى فى اللحظة اليونانية والثانية فى اللحظة الحديثة. وكانت الحضارة العربية الإسلامية هى التلميذ فى كلتا الحالتين، ((فأرسطو)) هو المعلم الأول و((الفارابى)) هو المعلم الثاني و((بطليموس)) هوالأول، و((ابن الهيثم)) ((بطليموس الثانى)).وفلاسفة التنوير المحدثون(الطهطاوى) و((خير

الدين التونسى)) هم المعلمون الجدد، والنهضة العربية الحديثة نتاج لها. ولعبت الحضارة الإسلامية دور المعلم مرةً واحدةً، فى الأندلس، عندما تمت الترجمة من العربية إلى اللاتينية وكانت العصور الحديثة الغربية التلميذ. ويبقى للحضارة الإسلامية أن تقوم بدور الأستاذ وأن يقوم الغرب بدور التلميذ مرة ثانية ربما هى هذه اللحظة الراهنة. فمنذ حركات التحرر الوطنى وإفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية تحمل لواء المُثل التى تكسرت على حدود أوربا الجغرافية، مثل الحرية والاستقلال، والاشتراكية والعدالة الاجتماعية. وتكمل مسارها من حقوق الإنسان إلى حقوق الشعب، من حرية الفرد إلى حق الشعب فى تقرير المصير، ومن استثمار المواد الأولية إلى السيطرة الوطنية عليها، ومن المركز الواحد، المركزية الأوربية إلى عالم متعدد المراكز فى باندونج ودلهى والقاهرة والجزائر وبلجراد. أصبحت دول العالم الثالث تمثل ثلاثة أرباع الأصوات فى الأمم المتحدة، تمثل الإنسانية الجديدة. وتكوّن مع الصين أربعة أخماس سكان المعمورة. والآن يتعرى الغرب الجديد ممثلاً فى الولايات المتحدة الأمريكية التى تربعت على عرش العالم ذى القطب الواحد، وباسم العولمة واقتصاد السوق، والعالم قرية واحدة، وثورة الاتصالات وتقنية المعلومات، والتنظيم والإدارة، والقوة العسكرية، ونهاية التاريخ ببقاء الرأسمالية بعد سقوط النظم الاشتراكية. ظهر جبروت الأحادية فى مؤتمر دوربان عندما انسحبت الولايات المتحدة مع إسرائيل منه، رافضةً حتى الاعتذار لاصطياد ملايين من الأفارقة وجرهم عبيداً فى السلاسل إلى ((الغرب الجديد)) لإعماره،استعمار البشر لإعمار الأرض، ورافضة مساواة الصهيونية بالعنصرية بالرغم من كل ممارسات الكيان الصهيونى من إرهاب منظم ضد شعب فلسطين، اغتيال القادة وقتل النساء والأطفال، وتدمير المنازل، وتجريف الأراضى. اجتمعت القوة والظلم، الجبروت والعدوان. فكان من الطبيعى أن يتصدى إرهاب الأفراد إلى إرهاب الدول. إرهاب الأفراد نتيجة طبيعية ورد فعل على إرهاب الدول. وبتعبيرات الستينات فى أمريكا اللاتينية إرهاب الأفراد هو الإرهاب المحرر ضد إرهاب الدول، الإرهاب القاهر.

ثانياً: الموضوع

بعد هذا التأصيل التاريخى فى المنهج تأتى عناصر الموضوع التى ينشأ فيها التوتر بين الثقافتين الغربية فى الشمال والإسلامية فى الجنوب على شاطئ البحر الأبيض المتوسط والتى تسبب سوء فهم الشمال للجنوب. ولما كان الإسلام صلب ثقافة الجنوب، ارتبط سوء الفهم به دون التفرقة بين ما هو من صلب الدين، وما هو ناتج عن الظروف الاجتماعية والسياسية، بين ما هو من جوهر الدين، وما هو من صنع

التاريخ. وأهمها:

١-ربط الإسلام بالإرهاب والعنف والعدوان، وعدم الاعتراف بالآخر، والتكفير، وتقسيم العالم إلى دار إسلام ودار حرب، دار إيمان ودار كفر، إسلام وجاهلية. الله أو الطاغوت. والجهاد قمة هذا العدوان، والاستشهاد أداته. والحقيقة أن هذه صورة مشوهة. فالإسلام دين التحرر من القهر والعدوان بفعل التشهد، والإعلان أنه ((لا إله إلا الله)) أي المبدأ الواحد الشامل الذى يتساوى أمامه الجميع ضد الجبروت والطغيان وآلية العصر المزيفة، القوة، والثروة، والجاه، والشهرة، والجنس، والترف، والثروة، والعدمية. والعنف نوع من المقاومة المشروعة للاحتلال والظلم بعد سد كل السبل، القرارات الدولية، والشرعية الدولية. ودار الإسلام ودار الحرب هى بلغة العصر التقابل بين العدل والظلم، الاستعمار والتحرر، العدوان والمقاومة. فالجهاد للدفاع وليس للهجوم، للمقاومة المشروعة للعدوان، الطرد من الأوطان. والاستشهاد هو تفضيل الحياة الكريمة على حياة الذل، الحياة الأبدية على حياة الخنوع. وفى كل حضارة شهداؤها من المقاومة ضد العدوان وحركات التحرر الوطنى حركات مشروعة لمقاومة الاحتلال. وهو لفظ قرآنى يعنى الردع. فالاستعداد ليس للحرب بل لإرهاب العدو ومنعه من الظلم والعدوان.

٢- ربط الإسلام بالقسوة فى التعامل مع البدن والآخر بوجه عام، قسوة الشريعة الإسلامية فى الحدود: القتل، والصلب، والرجم، وقطع اليد، والجلد، والتغريب، حدود الردة والقصاص والسرقة والزنا وشرب الخمر. والحقيقة أن هذه الصورة إعلامية صرفة لتشويه الإسلام كدين وثقافة. فالشريعة الإسلامية كل لا يتجزأ. ولا تنفصل الحدود عن الفروض والكفارات. فالحدود تأتى فى النهاية وليست فى البداية، والحقوق تسبق الواجبات. فمن حقوق المسلم الكفاية أى إشباع الحاجات الأساسية من طعام وشراب وإسكان وتعليم وعلاج وعمل وزواج مبكر. يكفلها بيت المال. فلا قطع يد عن جوع أو بطالة أو إذا كان المجتمع كله سارقاً. كما أن الغاية من الحد ليس التطبيق بل الردع والمنع والزجر، ودرءاً للحدود بالشبهات. والقصاص فى كل القوانين حماية للحياة. وقانون العقوبات جزء من القوانين العامة.

٣-أما التعصب والتشدد ورفض الحوار والتصلب للرأى فهى ممارسات حانقة ومواقف غاضبة، حتمتها الظروف النفسية والاجتماعية والسياسية للمجتمعات العربية الإسلامية التى تضيق بالمعارضة وبالرأى الآخر، إقصاء فى مقابل إقصاء، واستبعاد ضد استبعاد. فى حين أن الاختلاف حق شرعى، وموضوع لعلم الخلافيات، وحلها فى التعارض والترجيح. ولا يوجد كتاب سماوى حاور المخالفين مثل القرآن الكريم الذى

حاور إبليس والكفار والمشركين والمنافقين والصابئة والوثنيين، الحجة بالحجة، والرأى بالرأى، والبرهان بالبرهان. وما لا دليل عليه يجب نفيه عند المناطقة المسلمين. والكل راد والكل مردود عليه. الاختلاف سنة الطبيعة والحياة من أجل إيجاد الوحدة السارية وراءه. الوحدة فى التنوع، والتنوع فى الوحدة.

٤- وقد عمم الغرب ما سماه بالأصولية على الثقافة الإسلامية كلها واعتبرها أصولية. ويعنى بها رفض الجديد، والتمسك بالقديم، العودة إلى الأصول ورفض الحداثة، والحرص على المظاهر والأشكال، وممارسة العنف فى الداخل والخارج، وتكفير المجتمع. ويستشهدون بقول ((ابن خلدون))أن العرب، ويقصد ((الأعراب))، إذا استولوا على دولة أسرع إليها الخراب. فالبداوة ضد الحضارة، والبدوى أسعد فى الخيمة منه فى القصر، وعلى الهجين منه فى العربات الفارهة الحديثة، وفى ((البر)) منه فى البحر والجو، وفى القبيلة منه فى الدولة. والحقيقة أن الأصولية تيار فى كل حضارة له مميزاته وعيوبه. إذ أنه ينبه على مخاطر الاغتراب، وفقدان الهوية، والانبهار بالحداثة والثمار، وترك الأصول والجذور. وهى ليست بمفردها بل فى حوار مع الإصلاحية أو فى صراع معها. وهما تياران صحيان، يصحح بعضهما البعض الآخر. الأصولية فى الغرب أيضاً رفض للحداثة وقيم المجتمع الاستهلاكى. والعود إلى الحياة البدائية كان نموذجاً للتحرر منذ روسو، عود إلى الطبيعة والبراءة الأولى.

٥- ويتهم الإسلام باللاعقلانية وبالإيمانية الشديدة مما يؤدى إلى الاتكالية والإيمان بالقضاء والقدر والسلبية والاستسلام وترك السعى للرزق والعمل فى الدنيا والكدح فيها ومقاومة مظاهر الفساد فيها. وقد اتهم رينان وليون جوتييه كل الحضارات السامية بالتناقض والجمع بين النقيضين وغياب الاتساق والاستدلال، وتطابق المقدمات مع النتائج. تجمع ولا تفرق، تخلط ولا تميز. وهو اتهام غير صحيح، وإسقاط من بعض التيارات الدينية على الإسلام. فالإيمان برهان عقلى وتصديق قلبى. ليس فيه ما يتجاوز العقل كما هي الحال فى العقائد المسيحية مثل التثليث الأقرب إلى السر أو فى اليهودية كالاختيار والعهد وأرض الميعاد، حب الله لأبنائه غير المشروط بطاعة أو تقوى أو صلاح. كان هناك المعتزلة العقلانيون، والأشاعرة الإيمانيون، وابن رشد العقلانى فى مقابل ((ابن سينا)) الإشراقى. بل إن زعيم السلفيين المحدثين((ابن تيميه)) يثبت اتفاق العقل والنقل فى ((درء تعارض العقل والنقل)) و((موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول)). وعندما يدرس ((البيرونى)) حضارة فإنه يقيسها بالعقل فى كتابه الشهير ((تحقيق ما للهند من مقولة،

مقبولة فى العقل أو مرذولة)) فالعقل مناط التكليف، والنظر أول الواجبات، والقياس مصدر من مصادر التشريع، وإيمان المقلد لا يجوز، والتقليد ليس مصدراً من مصادر العلم. بل إن الغرب الآن قضى على عقلانيته واتهمها بالصورية والتجريد، والشكلانية والفراغ. وآثر اللامعقول والتناقض ونقائض العقل، إرادة القوة، الحيلة، الوجود الإنسانى، الاشتباه و((موت الإله)) وقلب القيم، والخبل كما قال((فايرآبند)) فى ((وداعاً أيها العقل)) و((ضد المنهج)).

٦- ويقال أن الإسلام حضارة دينية تنتمى إلى العصور الوسطى اليهودية المسيحية فى حين أن الغرب وحده هو صاحب الحضارة العلمية ومؤسسها. الدين والأخلاق، التصوف والزهد صناعة الشرق، والعلم والحضارة، والسياسة والمدنية صناعة الغرب. الشرق مهد السحر والخرافة والفراسة والكهانة وقراءة الطالع والفنجان وضرب الودع والتنجيم. والغرب وحده هو الذى نقل المعرفة من الوهم إلى الطبيعة، الإسلام هو ألف ليلة وليلة، وبساط الريح، وعلاء الدين، والمصباح السحرى، وليالى شهرزاد، وغناء الجوارى والقيان، حضارة الكهف كما وصف((شبنجلر)) فى مقابل حضارة السهم، الحضارة الغربية. وهو تعميم خاطئ. فقد نشأ العلم فى حضارات الشرق القديم، فى الصين والهند وفارس وحضارات ما بين النهرين ومصر القديمة، الطب والخزف فى الصين، والرياضة والمنطق فى الهند، والنظم السياسية فى فارس، والفلك فى حضارات ما بين النهرين. وازدهرت العلوم الرياضية، الفلك والحساب والجبر والهندسة والموسيقى، والعلوم الطبيعية، "الطب والصيدلة والكيمياء والنبات والحيوان والمعادن فى الحضارة الإسلامية. وكانت هذه العلوم فى ترجماتها اللاتينية وراء نهضة العلم الغربى الحديث. فالوحى والعقل والطبيعة شئ واحد فى النموذج الحضارى الإسلامى. كما أن مظاهر الكهانة وقراءة المستقبل موجودة فى كل حضارة، الكاهن فى مصر القديمة، والعراف فى الهند. والتنبؤ بالمستقبل عرفه((شيشرون)) عند الرومان، وكاهنة معبد دلفى عند اليونان. وقد جعلها ((كاسيرر)) كلها أشكالاً رمزية وأنماطاً متعددة للمعرفة.

٧- وروج الغرب لمفهوم ((الاستبداد الشرقى)) ووضع الإسلام فيه. فالنظم الإسلامية كلها تقوم على الاستبداد، وراثية أم عسكرية، وإسرائيل وحدها، هى واحة الديموقراطية فى المنطقة مثل إيران أيام((الشاه)). فكل نظام غربى هو ديموقراطى بالضرورة، وكل نظام شرقى هو استبدادى بالضرورة. عرف الشرق القديم واحداً فقط هو الحر، الله أو السلطان. وعرف اليونان طبقة واحدة هى الحرة، طبقة السادة. وعرف الغرب الحديث أن كل فرد حر كحق طبيعى طاعة السلطان من طاعة الله

وأهل الحل والعقد نخبة. والشورى غير ملزمه. وما أكثر فقهاء السلطان فى كل عصر بأشخاصهم ومؤسساتهم مثل دور الإفتاء أو من خلال أجهزة الإعلام الحديثة. والحقيقة أن هذا الحكم يجافى الواقع والتاريخ، الإسلام والحضارة. فالشهادة إعلان للحرية بفعل النفى ((لا إله)) ثم الإثبات ((إلا الله)). وأعظم شهادة كلمة حق فى وجه إمام ظالم. والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر هى وظيفة الحسبة أى الرقابة والنقد والبلاغ والإعلان، والنصيحة فى الدين واجب شرعى. والشورى ضد الاستبداد فى الرأى، فلا خاب من استشار. وطاعة الحاكم مشروطة بطاعة الله. فالإمامة عقد وبيعة واختيار، والعقد شريعة المتعاقدين. إذا خرج الحاكم عن شروط العقد، خرج المحكوم عليه بعد استنفاد النصيحة والحسبة. فالبيعة من الناس، من علمائهم ومن أهل الاختصاص، العالمين بالمصالح العامة. الشورى كيف لا كم، واحترام الرأى الآخر بصرف النظر عن الأغلبية والأقلية، وهو المفهوم الكمى الذى تقوم عليه الديموقراطية الغربية إلى حد قهر الأغلبية للأقلية. وتسلط رأس المال، والمركزية الأوربية، والهيمنة هو تفريغ للنظم الديموقراطية الغربية من مضمونها.

٨- ويقال أن الحضارة الإسلامية لم تعرف ((الإعلان العالمى لحقوق الإنسان)) والذى لم يعلنه إلا الغرب الحديث مرتين، بعد الثورة الفرنسية وبعد الحرب الأوربية الثانية. عرفت حقوق الله، وحقوق السلطان. فالله هو الإنسان الكامل، والسلطان هو الإنسان الأوحد. هى حضارة تعرف الواجبات أكثر مما تعرف الحقوق وكما عبر عن ذلك((محمد بن عبد الوهاب)) فى كتاب((التوحيد الذى هو حق الله على العبيد)) والحقيقة أن هذا اتهام باطل. فكل حضارة بها نزعة إنسانية فى مقابل النزعة الإلهية والنزعة الطبيعية. ويمثلها((كونفوشيوس)) فى الصين، و((بوذا)) فى الهند، و((سقراط)) عند اليونان، والمسيحية كقراءة جديدة لليهودية، والإسلام فى نظرية الإنسان الكامل، وخلافة الإنسان الله فى الأرض، والصفات المشتركة بين الإنسان والله مثل: العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والكلام والإرادة، مطلقة فى الله، ونسبية فى الإنسان، مجازاً فى الله، وحقيقة فى الإنسان، قياساً للغائب على الشاهد. فالإلهيات إنسانيات، والإنسانيات إلهيات. وقد عرف الصوفية نظريات وحدة الشهود ووحدة الوجود. وعرفت الشريعة حقوق الإنسان فى مقاصدها كما عبر عن ذلك((الشاطبى))، وضع الشريعة ابتداءً، الضروريات الخمس، الحياة والعقل والدين والعرض والمال. وفى الأثر((من أحيا نفساً فكأنما أحيا الناس جميعاً، ومن قتل نفساً فكأنما قتل الناس جميعاً)). وذكر الإنسان فى القرآن بحدوده وعظمته. فى واقعيته وفى مثاليته. وهو الإنسان المعيارى وليس الإنسان النسبى، الإنسان الذى يتجاوز حدود الأقوام والشعوب

والأجناس والأعراق، مثال الله فى الأرض وليس الإنسان الذى لا يوجد إلا داخل الحدود الجغرافية للغرب، وخارجه لا توجد إلا الطبيعة أو القبائل أى الشعوب البدائية موضوعاً للمتاحف أو لعلوم الأنثروبولوجيا الثقافية. وإذا كانت الثقافة العربية والإسلامية قد عرفت مفهوم الواجبات دون الحقوق فإن الحضارة الغربية قد قامت على مفهوم الحقوق دون الواجبات. العربى الإسلامى عليه واجب دون أن يقابله حق. والأوربى له حق دون أن يكون عليه واجب.

٩- ويقال إن وضع المرأة فى الإسلام لا يتفق مع حقوق المرأة فى العصر الحديث. فهى الأنثى فى مقابل الذكر، الزوجة المطيعة للزوج والأم الولود والبنت القاصر التى فى حاجة إلى ولى، فلا نكاح إلا بولى، ميراثها وشهادتها نصف ميراث وشهادة الرجل. ولا تكون قاضية أو رئيس دولة. والرجال قوامون على النساء. تضع الحجاب، وتمكث فى المنزل كما يفعل الطالبان. وتتعدد الزوجات لرجل واحد، وتكون رهينة الطلاق كحق مطلق للرجل. والحقيقة أنها صورة مسرحية سينمائية من الحياة الشعبية تبتسر وضع المرأة فى الشريعة وفى الواقع المعيشى. فالشريعة أتت فى بيئة لم يكن للمرأة فيها حق الحياة. كانت توأد عاراً. فرد الإسلام لها حق الحياة. لم يكن لها نصيب فى الميراث ولا تعتبر شهادتها. فجعل لها الإسلام النصف تدريجياً حتى يتعود العرب، ثم إكمال النصف الآخر اقتداءً بروح الإسلام. وجعل لها الإسلام شخصية اعتبارية فى الحفاظ باسمها وبحقها فى الممارسات التجارية وفى التعليم والعمل والاشتراك فى شتى نواحى الحياة الاجتماعية. ولها الحق فى اختيار شريك حياتها، قبولاً أو رفضاً، وحق طلب الطلاق فى حالة عدم استيفاء حقوقها أو النيل منها كما هي الحال فى قانون الخلع. وحق الإجهاض والشذوذ الجنسى والعرى مرتبط بالحضارة الغربية وحدها، دون باقي الحضارات التى تقوم على حق الحياة للأفراد وللنفس والجنس الطبيعى وحرمة الجسد.

١٠- ويقال إن الإسلام لم يعرف المواطنة، والمساواة فى الحقوق والواجبات بين المواطنين، وأن الهوية هى الهوية الإسلامية وليست الهوية الوطنية، وأن النظام الإسلامى هو نظام ((الملة)) الذى عرف فى الدولة العثمانية والذى أدى إلى مذابح الأرمن، نظام الطوائف، الأغلبية والأقلية والذى ينتهى فى الغالب إلى الحروب الطائفية كما هي الحال فى لبنان والسودان ، ومازال التوتر قائماً فى إندونيسيا وباكستان ومصر. ويشار إلى الجزية وأهل الذمة، وأهل الكتاب، فالنصارى واليهود أهل الكتاب، فى ذمة المسلمين، عليهم الجزية فى مقابل العيش فى أمان، والمساهمة فى تكلفة الدفاع فى مقابل الإعفاء من الجندية. والحقيقة أن هذه أيضاً

صورة مبتسرة للتعددية فى المجتمع الإسلامى. فالملل فى المجتمع الإسلامى متساوية فى الحقوق والواجبات مثل الأفراد بصرف النظر عن ملته وكما نص على ذلك ((ميثاق المدينة)). المجتمع الإسلامي بطبيعته متعدد يحكمه قانون العدل. وهناك أشياء انتهت بتقادم الزمن مثل الجزية كضريبة للدفاع، وأهل الكتاب الآن مواطنون ينخرطون فى سلك الجندية. ولم تعد تستعمل هذه المصطلحات التى نحتها الفقهاء القدماء مثل أهل الكتاب وأهل الذمة، فالولاء اليوم للوطن، والحق والواجب للمواطنة وللمواطن. وما حدث فى الدولة العثمانية كان دفاع الدولة عن الحركات الانفصالية وليس اضطهاد الأغلبية للأقلية. والحروب الأهلية تحركها المصالح والقوى المتصارعة باسم الدين والملة. وقد تقدم فقه الملل الآن فى الاجتهادات الإسلامية المعاصرة وصولاً إلى المواطنة والمساواة فى الحقوق والواجبات.

١١- وما يقال عن الطوائف والملل يقال على الأجناس والأقوام والشعوب والقبائل والتى سماها الغرب الأقليات العرقية التى يحددها لون البشرة، والتقابل بين الأبيض من ناحية والأسود والأصفر والأحمر من ناحية أخرى. ويبدو أن الغرب يسقط تصوره العنصرى على باقى الحضارات، عنصرية الرجل الأبيض، ((الواسب)) فى الولايات المتحدة فى القمة، البيض الأ نجلو سكسونيون البروتستانت، وفى القاعدة السود الأفارقة، والشيكانو الإسبان، وما بينهما الملونون، العرب والآسيويون، العنصرية التى تجلت فى النازية فى ألمانيا والفاشية فى إيطاليا. وقام الغرب بعدة مشاريع موجهة لإثبات عنصرية العرب عبر التاريخ وصورة السودان فى كتب التاريخ، ودور العرب فى تجارة الرقيق فى إفريقيا، وحكام المغرب مثل مولاى ((إسماعيل))، وحكام مصر مثل ((محمد على))، والحرف السوداء فى الوطن العربى. والحقيقة أن هذه صورة مشوهة للتاريخ. فقد اعتبر الإسلام العنصرية والقبلية من تراث الجاهلية. والعروبة ليست بأب وأم وإنما هى اللسان. ولا فضل لعربى على عجمى إلا بالتقوى والعمل الصالح. وكان ((بلال)) مؤذن الرسول أسود حبشياً. وكان النجاشى ملك الحبشة النصرانى نصيراً للإسلام والمسلمين، وإليه كانت الهجرة الأولى. وعندما قضى نحبه صلى عليه الرسول كأخ للمسلمين. الكل لآدم وآدم من تراب. العبيد هم عباد الله. والعبودية كانت نظاماً شائعاً لدى الفرس والروم فى الحضارات القديمة حاول الإسلام انتزاعها من النفوس. فلا يجوز استرقاق من يعرف القراءة والكتابة ولا الأمة بفعل الأمومة. وإن تحرير الرقاب إحدى الكفارات عن الذنوب، مما يدل على أن الاسترقاق كبيرة من الكبائر. وإذا كان رق الأفراد قد انتهى بقى رق الشعوب، واستغلال الدول الكبرى الدول الصغرى. وقد اشتعلت الحرب

الأهلية فى أواخر القرن التاسع عشر، بين الشمال والجنوب الأمريكيين بسبب العبيد.

١٢- وتوصف الشخصية العربية فى الـــتراث الغربـــى، فـــى الأنثروبولوجيـــا والأدب، بالكذب والنفاق والتآمر والخسة والغدر وعـــدم الوفـــاء، والكســـل والتبعيـــة والعبودية، وعدم الإحساس بالزمن والتراخى والترهل وقبول الضيم والتعود على القهر والفقر، والخضوع والاستسلام، والقبول بأقل القليل. الكلام الطيب يرضيـــــه، وشـــراء الخواطر يريحه. كما أنه حسى فى تصوره للدنيا والآخرة، مادى فى تعامله مع الغيب، فى تصوره للجنة والنار وأمور المعاد. وهو معروف بالبذخ والبخل بالتبذير والتقتـــير فى آن واحد. يعيش فى الماضى ويجتره، وينقل عن الآخرين إبداعاتهم. وهى صـــور فولكلورية شعبيـــة مـــن أجل السخرية من الآخرين. يلصقها الغرب بـــالآخر دائمـــاً، بالشرقيين على الإطلاق، والإيطاليين والإسبان، بل وبالهنود والصينيين. الهدف منـــها جعل الآخر فى مرتبة أقل، وإحساس الأوربى بالتفوق والعظمة أمامه. وهى صفـــات الأقليات كآليات للدفاع عـــن النفس، ألحقت باليهود أيضاً عبر التاريخ. وفـــى حمـــاس الدفاع عن النفس يمكن أن يقال العكس كما يصور ذلك شعر المديح والفخر. فـــالعربى مغامر يؤثر الآخرة على الدنيا، والموت على حياة الذل، كريم مع الغرباء، وفى العـــهد إلى آخر ما هو معروف فى أدبيات الشعوب القديمة.



الباب الثالث

التقاء الحضارات في العصر الحديث

الفصل الأول: ولع الفرنسيين بحضارة مصر القديمة كنموذج لالتقـــاء الحضارات.

الفصل الثانى: موقف المثقفين المصريين من النشاط التبشيرى الغربــى فى مصر ١٨٨٢ - ١٩١٤.

الفصل الثالث: المؤرخون العرب ودورهم فى الكشف عن الخصوصية الإسرائيلية التى تتعارض مع مضمون حوار الحضارات.

الفصل الرابع: إشكاليات التطور ... الصراع والتعايش؛ قراءة تاريخيـة لأفكار مالك بن نبى (١٩٠٥ - ١٩٧١).

الفصل الخامس: الحوار بيـــن الحضـــارات بيـــن الواقـــع المعـــاش والاستثمار السياسي.

الفصل السادس: التهديد الإسلامي للغرب المعـــاصر بيـــن صمويـــل هنتنجتون وجون إسبوسيتو.

الفصل السابع: ١١ سبتمبر ووهم الصراع الدينى.

الفصل الثامن: أفغانستان وصراع القوى الكبرى.

الفصل التاسع: ما بعد العولمة ؛ قراءة في مستقبل التفاعل الحضارى.

الفصل العاشر: لنراهن على ضبط تلاقح الحضارات والثقافات.

الفصل الحادى عشر: Le Caire: carrefour des courants artistiques au XIX^{e} et au début du XX^{e} siècle

الفصل الأول

ولع الفرنسيين بحضارة مصر القديمة

كنموذج لحوار الحضارات

عبد المنعم إبراهيم الجميعي[*]

من المعروف أن النبات إذا طُعّم أو لقّح بنبات آخر أنتج ثمراً أحلى من النباتين، وأن الحضارة[**] التى تعيش وحدها وتنطوى على نفسها ولا تُطعَّم من حضارة أخرى يكون مصيرها الضعف والانحلال . لذلك نجد أن معظم الحضارات القديمة ذات الأثر الخالد كانت دائماً على اتصال ، وأن نقل العلوم والمعارف من حضارة إلى أخرى كان السمة المشتركة بين الحضارات العالمية على مر العصور[١] ، خاصةً وأنها ظلت محكومة بقانون التلاقح أى التأثير والتأثر المتبادلين . وقد استطاع الإسلام أن يؤسس حضارة عريقة تفاعلت إيجابياً مع كل الحضارات ، وامتزجت في تكوينها حتى أصبحت جزءاً رئيسياً من نسيج الحضارات الإنسانية الراهنة . ولما تقدم الغرب وتخلف الشرق، وجاء ((بونابرت)) بحملته على مصر، لم تكن مهمته حربية فحسب، بل كان عليه مواجهة أمة ذات حضارة لفتت أنظار الأوربيين ، وخاصةً الفرنسيين منهم الذين أعجبوا بآثار مصر القديمة، وتحدثوا عنها واصفين الأهرام بأنها من أجمل عجائب الدنيا السبع[٢] ، وبأن أبا الهول يعد أجمل بناء من الحجارة يرمز به المصريون لقوتهم وثروتهم ، كما ازداد إعجابهم بمصر المليئة بالآثار والمسلات والمومياوات المحنطة، مما أسهم في تعريف المثقف الفرنسي بحضارة مصر ، وجعل الرأي العام الفرنسي شغوفاً للتعرف عليها ، ودفع بالعديد من الرحالة الفرنسيين إلى زيارة مدن مصر وقراها لتسجيل مشاهداتهم فيها . كل ذلك ساعد على لفت أنظار الساسة الفرنسيين إلى مصر وإلى رغبتهم في نشر نفوذ بلادهم السياسي والثقافي فيها، كما بدأت تتردد على ألسنتهم عبارات مثل ((فرنسة مصر)) و((مد يد العون إلى مصر)) ، وبأن ((لدى الفرنسيين واجبا حضاريا ينبغى إتمامه في مصر[٣].

(*) أستاذ ورئيس قسم التاريخ . كلية التربية - جامعة القاهرة (الفيوم).

(**) كلمة حضارة تعنى مجموع نتاج الجهود البشرية ، وهى تجمع بين الناحيتين المادية وغير المادية في حياة الإنسان ثم هى تمتد في الزمان كما تمتد في المكان بمعنى أنه يقصد بها الحياة بمظاهرها ونظمها وألوانها المادية والمعنوية معاً في فترة من الزمن قد تطول أو تقصر حسبما تحياه هذه الحضارة .

لقد جاء ((بونابرت)) إلى مصر ، وهو يحمل معه حضارة أوربية تختلف بشكل كبير عن الحضارة المصرية ، فالأولى تمتلك وسائل العلم الحديثة ، كما تمتلك المنهج العلمى في البحث والتجريب ، تؤمن بالعقل وترفض ما لا يقبله العقل من الخوارق، والأخرى تمتلك ثقافة تقليدية لها جذور حضارية ضاربة في المجتمع المصرى، وتؤثر في عادات وتقاليد ومألوف وفكر المصريين، ونتيجةً لذلك كانت الحملة الفرنسية لقاء عنيفاً بين أبناء الشرق وأبناء الغرب الذين قاموا بإعمال السيف في المصريين، ودخول سنابك خيولهم الأزهر ، في الوقت الذى كان فيه ((بونابرت)) يحاول جذب انتباه المصريين إلى مفاتن الحضارة الغربية بتأسيسه المجمع العلمى الذى يعد وبحق أول مؤسسه علمية حديثة في مصر، تنقل إليهم آخر الاكتشافات والاختراعات الأوربية.

ومع أن معظم المصريين نظروا إلى حضارة بونابرت الوافدة عليهم نظرة الشك والريبة، فإن بعضهم لم يستطع إخفاء الإعجاب بها أو مدافعة أثرها ، ومن هؤلاء المؤرخ الأزهرى الشيخ ((عبد الرحمن الجبرتى)) الذى أشاد بحب الفرنسيين للعلم ، وإعجابه بتطلعهم الزائد للفنون والعلوم بقوله " ولهم فيه أمور عجيبة وأحوال وتراكيب غريبة، ينتج منها نتائج لا تعيها عقول أمثالنا [٤] " وعلى الرغم من ذلك فمن الغلو القول أن الفرنسيين وجهوا المجتمع المصرى والثقافة المصرية وجهةً جديدةً ، وإن كانوا قد ساعدوا على اتصال الحضارتين المصرية والغربية إحداهما بالأخرى ، وإلى إيجاد عملية تحاور وتمازج بينهما.[٥] خاصةً وأن ((بونابرت)) قد اصطحب معه١٦٧ عالماً من المتخصصين في شتى مجالات العلوم والفنون والآداب[٦]. كان بينهم عدد كبير من المستشرقين الذى انكبوا علي دراسة حضارة مصر وآثارها الفرعونية التى مثلت ولعاً حقيقياً لهم ، وغراماً شديداً تمثل في الرغبة في كشف النقاب عن أسوارها، والتنقيب عن المجهول منها ، وإماطة اللثام عنه والتضحية بالنفس والنفيس من أجل ذلك • فقد اهتم هؤلاء العلماء رغم مخاطر مرض الطاعون الذى كان منتشراً في ذلك الوقت في العديد من مناطق مصر، اهتموا بالكشف عن آثار مصر القديمة في الوجهين القبلى والبحرى ، فزاروا المعابد والمقابر والأهرامات وبقايا المدن القديمة وآثارها ، ورسم فنانوهم العديد من التماثيل والهياكل ونقوش الكتابات القديمة ، وعاشوا عيشة بحث ودأب وتنقيب، وانتشروا فرادى وجماعات في طول البلاد وعرضها يفحصون ويكشفون ، وإلى هؤلاء يرجع الفضل في ظهور علم (الايجبتولوجى) Egyptology أو دراسة الآثار المصرية القديمة دراسة علمية منسقة ، والوقوف على الكثير من أسرار المصريين القدماء وآرائهم ومعتقداتهم وعاداتهم ، وأساليب حياتهم ووجوه نشاطهم •

وقد أسفر عن ثمرة جهود هؤلاء العلماء الذين لم يأبهوا بالمخاطر ظهور كتـــاب ((وصف مصر)) Description De L'Egypte الذى نشر في باريس في الفـــترة مـــا بين عامى ١٨٠٩-١٨١٣ في عشرين مجلداً والذى يعد من أبرز الآثار العلمية التـــى تعرضت لآثار مصر الفرعونية بالدراسة [٧] مما لفـــت الأنظـــار وزاد مـــن شـــغف الفرنسيين في التعرف على المزيد من تلك الحضارة، وإلى جانب ذلك فقد أدى عثـــور الضابط الفرنسى((بوشارد)) على ((حجر رشـــيد)) Rosetta stone فـــي أغســـطس ١٧٩٩م ونجاح العالم الفرنسى ((جان فرانسوا شامبليون)) في الكشف عـــن أصـــول الكتابة المصرية القديمة أدى إلى كشف أسرار آثار مصر الغامضة ، وانقشاع اللغـــز الذى كان يحيط بحياة المصريين القدماء وبتاريخهم وحضارتهم[٨] ، وحول الآثار مـــن أحجار صامته بكماء خرساء عليها رسوم غير معروفة إلى تراث حضـــارى يتحـــدث عن نفسه حيث تمكن المتخصصون من قراءة ما دونه المصريون القدماء على جـــدران معابدهم وأهراماتهم وسراديبهم ومقابرهم ، وأوراقهم البردية من شعائر وعلوم وفنـــون وعادات مما ساهم في إرساء دعائم علم الآثار وأدى إلى ازدياد شغف الفرنسيين فـــي التعرف على هذه الحضارة ، وزيادة الكشف والتنقيب عن أسرارها .

وهكذا ترك الغزو الفرنسى لمصر الذى لم يستمر سوى ثمانية وثلاثيـــن شـــهرا آثاراً علمية ضخمةً نقلت بموجبها فنون أوربا إلى مصر ، كما تعرفـــت أوربـــا مـــن خلالها على حضارة الشرق من خلال مصر[٩] ، وإلى جانب ذلك يتضـــح أن الحملـــة الفرنسية على مصر أحدثت تفاعلاً حضارياً بين ثقافتين متبـــاينتين ، وقـــامت بـــدور الوسيط بين ثقافة الشرق وثقافة الغرب مما جعل للفرنسيين مجال الريـــادة فـــي هـــذا المجال . وإذا كانت الحملة قد انتهت بالفشل من الناحية السياســـية والعســـكرية فـــإن دورها العلمى والثقافى ما زال يتردد في أروقة العلم في كل مكان .

ولم ينقطع جسر التواصل بين مصر وأوربا بعد رحيل الحملة لسببين أولـــهما أن مصر ظلت تشغل أذهان الساسة الفرنسيين الذين عملوا على تدعيـــم نفوذهـــم بشـــتى الوسائل في مختلف المجالات، وثانيهما أن((محمد على)) الذى تولى حكم مصر فـــي عام ١٨٠٥ قد أوقف عملية الانكفاء على الذات ، ولجأ إلى الفرنسيين واستعان بهم فـــي بناء دولته الحديثة ، وكانت علاقات الود التى يشوبها روح المصلحة المتبادلة بينـــهما قائمة[١٠] فقد رأى ((محمد على)) أن علوم الشرق لابد من تدعيمـــها بعلـــوم الغـــرب وحضارته، بشرط ألا ينقل مصر إلى أوربا بل ينقل أوربا إلى مصر ، لذلك اســـتعان الباشا بخبرات الفرنسيين في إقامة مشروعاته .

ومما يذكر من حسنات للفرنسيين على الحضارة الإنسانية أيام((محمد على)) هو

بقاء الهرم الأكبر على حاله بعد أن كاد يكون أثراً بعد عين . وقصة ذلك أنه عندما أراد ((محمد على)) هدم الهرم الأكبر واستخدام أحجاره في بناء القناطر الخيرية توفيراً للنفقات أقنعه المسيو ((لينان دى بلفون))بطريقة ذكية بخطأ هذه الفكرة ، وهي أن اقتلاع الأحجار من الهرم يلزمها من النفقات ما يزيد عن اقتلاعها من المحاجر[١١] وربما لو قال له عن أهمية ذلك الهرم كتراث حضارى لكان قد وجد صعوبة في إقناعه أو عدوله عن رأيه ٠

وتذكر الوثائق أن رغبة ((محمد على)) في توثيق صلته بالفرنسيين كانت تتجلى في تقديم التسهيلات اللازمة لهم لنقل كل ما تصل إليه أيديهم من آثار إلى متاحف بلادهم بواسطة قناصلهم ، وذلك رغبةً منه في زيادة الخدمات التى تقدمها فرنسا للحكومة المصرية ، ومن أبرز الأمثلة على ذلك موافقة ((محمد على)) في عام ١٨٣٠ على نقل إحدى مسلتى الأقصر إلى فرنسا[١٢] وهى المقامة حاليا في ميدان الكونكورد بباريس ٠ يضاف إلى ذلك أنه رغبة في اكتساب ود فرنسا ، كان((محمد على)) يأمر أحيانا بجعل المصاريف اللازمة لنقل الآثار المصرية التى ترغب فرنسا في اقتنائها على نفقة الحكومة المصرية [١٣] ٠هذا إلى جانب أن محمد على شجع علماء الآثار الفرنسيين على الاستمرار في حفائرهم لدرجة أن اكتشافات ((شلمبليون)) الأثرية ونجاحه في فك رموز الكتابة المصرية القديمة لاقت ترحيباً من ((محمد على)) فأهداه سيفاً محلى بالذهب [١٤] ، وطالبه أن يكتب له موجزاً عن تاريخ مصر القديم حتى يتمكن من قراءته ٠ وقد استغل ((محمد على)) ازدياد اهتمام العالم الأوربي بحضارة مصر القديمة في أعقاب فك رموزها على يد ((شامبليون)) فعمل على استثمار ذلك بالتقرب إلى أوربا لتحقيق مشروعه الحضاري لبناء مصر الحديثة كما عمل على الفوز بمحبة الفرنسيين ومودتهم ، واحترامه لشخصه وأسرته[١٥] ٠

ولم يقتصر الأمر على ذلك ففي عهد خلفاء ((محمد على)) تمتع الفرنسيون- عدا الفترة التى حكم فيها ((عباس الأول)) - بالعديد من الامتيازات والتسهيلات في التنقيب عن الآثار ونقلها إلى بلادهم ، فقد رحب ((سعيد باشا)) بزيارة الأمير((نابليون)) ابن عم الإمبراطور ((نابليون الثالث)) إمبراطور فرنسا لجمع بعض الآثار والتحف من مصر ونقلها إلى فرنسا ، وسمح للعالم الفرنسى((مارييت))Mariette المتخصص في علم المصريات بمتحف اللوفر بباريس بالحضور إلى مصر والبحث عن الآثار التى يرغبها الأمير حتى لا يتجشم مشقة البحث والتنقيب ، وخلال ذلك تم اكتشاف مدفن العجول (السرابيوم) والذى كان بداية الاكتشافات الأثرية التى أبرزت للوجود شيئاً فشيئاً معالم تاريخ مصر القديمة ٠

وقد أخذ ((ماربيت)) عند ذهابه إلى فرنسا ما يعتـــبره مناسـباً لـذوق الأمـير الفرنسي[١٦] ونتيجة لإعجاب الأمير بما شاهده ولرغبته في الحصول على المزيد منها طلب من ((سعيد باشا)) تعيين((ماربيت)) مأمورا للآثار المصرية وقد وافق ((سعيد)) على ذلك ، ومنذ ذلك الحين عكف ((ماربيت)) على خدمة الآثار المصرية وازدهـرت عمليات البحث والتنقيب عن الآثار كما انتعشت فكرة الرغبة في صيانتها ٠ وقد عـاش ((ماربيت)) بين الفلاحين حوالى أربع سنوات مركزاً جهوده على الآثار خاصـةً فـي مناطق سقارة والجيزة وميت رهينة ، وأبو صوير ، ودهشور فاكتشف السرابيوم وإلـى جانب ذلك فقد قام بتأليف كتابات هامة عن حضارة مصر.

وقد ظهر عشق ((ماربيت)) للآثار المصرية في كتابته لسيناريو أوبرا ((عايدة))، وتصميم الملابس والديكور الخاص بها والتى وضـــع ألحانــها الموسـيقار الشـهير ((فيردى)) [١٧] ٠

لقد أحب ((ماربيت)) مصر حب العاشقين ووصف حضارتها القديمة بأنها مفخرة البشرية، ولكن كل ذلك لم يمنعه من الاستحواذ على الثمين مـــن كنوزهـــا الأثريـــة ، ونقلها إلى بلاده سواء بعد موافقة الحكام على ذلك أو بغير موافقتهم ٠

ولم تقتصر هيمنة ((ماربيت)) على أمور الآثار المصرية علـــى عـــهد ((ســعيد باشا)) بل حاز على رضا ((الخديوى إسماعيل)) ولقى منه تعضيداً كبيراً فثبتـــه فـــي منصبه وأمره ببناء دار آثار جديدة في ساحة الأزبكية كما وافق على طلبه باشـــتراك مصر في معرض باريس الدولى في عام ١٨٦٧ ٠

ومما يدل على انبهار الفرنسيين وعشقهم لحضارة مصــــر القديمـــة تخصيـص الحكومة الفرنسية أرضاً فسيحة لهذا المعرض في أكبر ميادينها وهو ميدان ((شـلن دى ماري)) حتى يرى الفرنسيون من خلاله روعة الحضارة المصرية التى حضرت إليـهم لمشاهدتها وخلال ذلك قام((ماربيت)) باتخاذ كل الوسائل المؤدية إلى جعــل الجنـــاح المصرى من ذلك المعرض في مقدمة أقسام الدول المشاركة [١٨] فقام بتعبئـــة وحشـــد العديد من العلماء والمهندسين والمزخرفين الفرنسيين البارزين ليجعلوا منه عملاً علمياً وتعليمياً مبهراً يخاطب الروح بجانب مخاطبته للعين[١٩] ، وهذا ما حدث بـــالفعل فقـــد استهوت قلوب السبعة ملايين من الفرنسيين الذين زاروا هذا الجناح عظمة الحضـــارة المصرية وخلودها وقد زار((إسماعيل)) هذا المعرض ، وتسلم الجوائز التى منحت له والتى بلغت ما يقرب العشرين ٠ وخلال ذلك كان الخديو مبذراً في تفريطـــه ببعـــض الآثار المصرية النادرة فقام بإهداء الإمبراطورة ((أو جينى)) بعض الآثار التى قـــامت باختيارها[٢٠] ، كما منح زوجها الإمبراطور ((نابليون))الثالث وأسرته ذهبية فـــاخرة ،

أما ما تبقى من تحف وآثار ظلت بالمعرض فقد عادت إلى مصر في حالة سيئة [٢١].

وبعد الاحتلال البريطانى لمصر عام ١٨٨٢ ، وتقلص نفوذ فرنسا السياسى ظلت المنافسة بين الفرنسيين والإنجليز في مجال علم المصريات قائمةً ، فأنشأ الفرنسيون مدرسة فرنسية للآثار بمصر حتى تظل لهم الريادة في هذا المجال ، وهذه المدرسة هى التى يطلق عليها حالياً ((المعهد الفرنسى للآثار الشرقية))[٢٢] (IFAO) والتى لا تزال تقوم بنشاط هام في مجال نشر آثار مصر القديمة ٠ وفي مواجهة ذلك حاول الإنجليز منح إدارتهم شرعية في إدارة شئون الآثار المصرية فقدموا مشروعاً في عام ١٨٩٠ لإعادة تنظيم الآثار ولكن فرنسا اعترضت عليه ، ولم ينفرج هذا الموقف بين الدولتين إلا بعد عقد الاتفاق الودى بينهما في أبريل ١٩٠٤ والذى نص على أن تبقى إدارة الآثار المصرية مسندة إلى عالم فرنسى من العارفين بعلم المصريات[٢٣] ٠

وعلى الرغم من ذلك فإن المنافسة بين العلماء الفرنسيين والإنجليز على الريادة في علم الآثار المصرية قد دفعتهم إلى التسابق في الكشف عن المخبوء من هذه الآثار وبعد أن استطاع العالم الانجليزى ((هوارد كارتر))Howard Carter اكتشاف مقبرة توت عنخ آمون اشتد هوس الفرنسيين بالحضارة المصرية ، وحاول الفرنسى المسيو ((لاكو)) مدير مصلحة الآثار حرمان ((كارتر)) من نصيبه في هذه الغنيمة[٢٤] بنقل الآثار المكتشفة من وادى الملوك في الأقصر إلى القاهرة لتكون تحت إشرافه المباشر ٠

وهكذا يتضح أن عشق الفرنسيين للآثار المصرية القديمة قد أدى بهم إلى بذل الجهود لاكتشاف أسرارها وإلى التمسك بإدارة أمورها ولكن ذلك لم يكن خالياً من أطماع أو منافع خاصة ، بل إنه من خلال ذلك العشق نقل الفرنسيون إلى بلادهم العديد من هذه الآثار ، ومعنى ذلك أن صحوة الحب لبلاد الفراعنة لم تنس الفرنسيين حبهم لبلادهم ، فنقلوا إلى متحف اللوفر بعاصمة النور العديد من الآثار وذلك إما من خلال قنصليتهم أو بالتعاون مع سائحين عابرين أو بطرق أخرى ٠

واستمر علماء الآثار الفرنسيون يتبادلون إدارة مصلحة الآثار في مصر حتى قيام ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ فقامت بعزل المسيو ((دريو تون)) من وظيفته كمدير عام لمصلحة الآثار المصرية [٢٥] ، وتولى مكانه العالم المصرى ((مصطفى عامر)) وبذلك خرجت إدارة الآثار نهائيا من قبضة الفرنسيين إلى المصريين الذين تولوا مهمة حماية التراث الوطني ، وعلى الرغم من تلبد العلاقات السياسية ببعض الغيوم بين مصر وفرنسا خاصة بعد العدوان الثلاثى ١٩٥٦، فإن عشق الفرنسيين لمصر وآثارها لم يتزحزح حتى تم عودة التلاقى في فبراير ١٩٦٧، ووافقت مصر على إقامة معرض((توت عنخ آمون)) في باريس الذى حضره في يومه الأول ما يزيد عن ١٥

ألف زائر كان بينهم الجنرال((شارل ديجول))رئيس الجمهورية الفرنسية وزوجته، ونتيجة لشدة الإقبال على المعرض استمرت إقامته ستة شهور ونصف وبلغ عدد التذاكر المشتراه ٢ر١ مليون تذكرة.

إن هذا الإقبال المنقطع النظير الذى لم تشهده باريس من قبل في أى معرض مماثل أقيم بها يدل على عشق الفرنسيين لمصر الحضارة التى كانت أول من ابتكر الخلود.

وإلى جانب ذلك فقد تزاحم الفرنسيون أيضا لمشاهدة معرض ((رمسيس الثانى)) الذى استقبلته باريس بفرقة من الحرس الجمهوري أخرجت سيوفها من أجربتها وكأنها تستقبل رئيس دولة ، وقام رئيس الجمهورية ((جيسكار دى ستان)) برفقته زوجته بزيارة المعرض . وخلال فترة العرض شعر الخبراء الفرنسيون أن جثمان((رمسيس الثانى)) به بعض الفطريات التى تعرضه للتلف فقاموا بعلاجه عن طريق إجراء عملية له في وكالة الطاقة الذرية الفرنسية ، وبعد أن نجحت العملية وشفى ((رمسيس الثانى)) من مرضه عاد إلى المتحف المصرى في العاشر من مايو ١٩٧٧[٢٦] .

يضاف إلى ذلك أنه في عام ١٩٩٤ استقبل معرض ((الهوس بمصر)) الذى أقيم بمتحف اللوفر العديد من الزوار الفرنسيين الذين دفعوا ثمن تذاكر دخولهم حباً في رؤية حضارة الذى يغرمون بها منذ طفولتهم.

وهكذا حققت جميع المعارض التى أقيمت عن مصر في باريس نجاحاً منقطع النظير بدءاً من ((توت عنخ آمون)) إلى الهوس بمصر مروراً ((برمسيس الثانى)) .

ويتجلى الولع بمصر في فرنسا بطريقة واضحة في مكتبات بيع الكتب حيث يتبارى علماء المصريات مع الروائيين في عرض مؤلفاتهم عن مصر القديمة وحضارتها والتى تجد إقبالاً ورواجاً شديدين ، وتباع بأسعار خرافية وإلى جانب ذلك فإن نسخ التحف المصرية الموجودة في متحف اللوفر بباريس وبيعها يلاقى غالبا رواجاً شديداً، لذلك يستثمر التجار هذا الولع الفرنسى بمصر فيعرضون مجموعات من التوابيت والأقنعة الجنائزية التى يمكن تركيبها وتجميعها [٢٧] .

ولم يقتصر ذلك الهوس على الشعب الفرنسى بل وصل إلى العديد من رؤساء فرنسا الذين عشقوا الآثار المصرية ومن هؤلاء الرئيس الفرنسي ((ميتران)) الذى تعود على الإقامة في صعيد مصر كل عام خلال فترة أعياد الميلاد وكان يتمنى أن يموت في أسوان .

وهكذا كان ولع الفرنسيين بحضارة مصر القديمة مثيراً للدهشة ، فمعابد الفراعنة وتماثيلهم الرائعة ورسومهم الملونة التى لا تزال باقية بطريقة تثير العجب لا تزال

توحى لهؤلاء البشر بالجمال والحب وبالحكمة وعذوبة الحياة، هذا إلى جـانب النظـام والعدالة وإثارة الخيال ·

وفي الحقيقة أن الحضارة المصرية لم تكن مثيره للدهشة والعجب فحسب بل هـي أم الحضارات.

وهكذا واكب علماء فرنسا ورجال الفكر والهندسة حركة الازدهار في مصـر التى استمرت في عصر ((محمد على))ومن خلفه من حكام ، كما استمروا في دراسـة حضارة مصر القديمة وآثارها ونقل إبداعاتها إلى بلادهم ، وبدأ الخيال الفرنسي يستلهم منها بعض طرائف فنونها، فحملت قطع الأثاث الفرنسية زخـارف فرعونيـة، حمـل بعضها رأس فرعونى مصنوع من البرونز أو محفور مباشرة فـي الخـزف ، هـذا بالإضافة إلى أنواع أخرى عديدة من المنتجات التى تستلهم فنون الفراعنة القدماء مثـل ابتكار أدوات زينه نسائية باسم ((توت غنخ آمون))، ومثل تسـمية أوانـى المـائدة وبندول الساعات وورَق الحائط وغيرها بأسماء فرعونيه ، وإلى جانب ذلك فقد ازدانت شوارع باريس بآثار الفراعنة ، وأصبح متحف اللوفر من أبرز المتـاحف الأوربيـة المكتظة بالآثار المصرية ·

كما قام الفنانون والرسامون والشعراء الفرنسيون برسم الأهرام وأبـى الـهول وزخرفة العديد من قاعات السينما ببلادهم بزهرة اللوتس ، وعمل اللوحـات الخشـبية والقصائد الشعرية التى تصور الحضارة المصرية أروع تمثيل · وهكذا جذبت مصـر بحضارتها القديمة انتباه الفرنسيين · وكان افتتان فرنسا بمصـر وحضارتـها يمثـل وبحق نموذجاً لحوار الحضارات · وهكذا كان ولع الفرنسيين بحضارة مصر القديمـة بمثابة لوحة ضخمة ضمت جميع أولئك الذين ساهموا في اكتشـاف آثـار الفراعنـة الأقدمين أو شاركوا في نهضتها الحديثة ، إنها لوحة تتميز بالحيوية والتنوع والعزيمـة، كما أنها مشحونة بأحلام وخيال العلماء الذين تزايدت جهودهم في أجل تحويل الخيـال إلى واقع، ومن أجل إثبات أن حضارات الشرق والغرب عندما تتبع لغة الحوار تنتـج أحلى الثمار ·

وفي النهاية نخلص إلى أن ما ذكره ((صموئيل هنتنجتون)) حول حتمية صـراع الحضارات، وما ذكره الرئيس الأمريكى ((بوش)) حول الحرب الصليبية القادمـة ، وما ردده رئيس الوزراء الإيطالى ((بيرلسكونى)) بأن حضارة الغـرب أعلـى مـن حضارات العالم الإسلامي كل ذلك يدل على الجهل بالتاريخ ، وأن هذا الجـهل وهـذه المفاهيم السلبية الخاطئة هما أساس المشاكل ، وأن الفرصة لا زالت سانحة لتغيير هـذه المفاهيم وإقامة عالم يسوده السلام والاستقرار والاحترام المتبادل بين الأمم والشعوب·

الهوامش

(١) جمال الدين الشيال : تاريخ الترجمة في مصر في عهد الحملة الفرنسية ، ص ٤-٥.

(٢) هى حدائق بابل المعلقة ، والهرم الأكبر ، ومعبد ديانا ، وتمثال زيوس وضريح هاليكارناسوس ، وتمثال رودس الشاهق ، ومنارة الاسكندرية ٠

(٣) للتفاصيل انظر ٠ إلهام ذهنى : مصر في كتابات الرحالة الفرنسيين في القرنين السادس عشر والسابع عشر ص ١١١-١١٤ ٠

(٤)انظر عجائب الآثار في التراجم والأخبارجـ٣، أحداث جمادى الثانية ١٢١٣هـ ص ٣٧.

(٥) جمال الدين الشيال : تاريخ الترجمة ، سبق ذكره ص ٣٢ ٠

(٦) عبد الرحمن الرافعى : تاريخ الحركة القومية وتطور نظام الحكم في مصر ص ٩٧-١٢٩

(٧) محمد فؤاد شكرى : عبد الله جاك مينو وخروج الفرنسيين من مصر ص ٦١٢ ٠

(٨) الهيئةالعامة للآثار المصرية : شامبليون ، الاحتفال بذكرى مرور مائة وخمسين عاما على حل رموز اللغة الهيروغليفية ، ص ٥-٦ ٠

(٩) روبير سوليه : مصر ولع فرنسى ص ٨-٩ ٠

(١٠) لتفاصيل ذلك انظر محافظ عابدين : سجل ٢١٥ رقم ٢٥٣-٤ ٠

(١١) عبد الرحمن الرافعي : عصر محمد على ص ٥٨١ ٠

(١٢) كانت هذه المسلة قائمة بالأقصر على مقربة من قرية صغيرة مكونة من أكواخ مبنية بالطين، وتبعد عن النيل نحو ستمائة ميل ٠

انظر ألبرت فارمان : مصر وكيف غدر بها ص ١٦٠ ، وإلهام ذهنى : مصر في كتابات

الرحالة الفرنسيين في القرن التاسع عشر، القاهرة ، الهيئة العامة للكتاب ، ١٩٩٥ ص ٨٠ ٠

(١٣) دار الوثائق : دفتر ٤٢ معية تركى ، وثيقة رقم ٦٦٢ بتاريخ ٧ صفر ١٢٤٧هـ ٠

(14) Gaston Wiet : Mohamed Ali Et les Beaux Arts, p. 24.

(١٥) رينيه وجورج قطاوى : محمد على وأوربا ص ٢٦٢-٢٦٥ ٠

(١٦) عبد الرحمن الرافعي : عصر اسماعيل جـ٢ ، ص ٢٠ ٠

(١٧) تدور أحداث هذه الأوبرا على ضفاف النيل زمن الفراعنة ، وهى تصور قصة حب تجمع بين "عايدة" ابنة ملك الحبشة الأسيرة مع القائد المصرى راداميس المكلف بحماية طيبة، ورغم أن "أمنيريس" ابنة الفرعون كانت تنافس عايدة في حبها للقائد "راداميس" فإنه كان يفضل عايدة عليها ، ويرغب في الزواج منها لدرجة أنه حاول الهرب معها ٠ وتتوالى الأحداث لتصل إلى المأساة النهائية بعد أن حكم على هذا القائد بالدفن حيا تحت أرض المعبد، ولكن عايدة لم تطق صبرا بما حدث فلحقت به وماتت بين ذراعيه ٠

والجدير بالذكر أن هذه الأوبرا لم تكن أول الأوبرات التى أوحت حضارة مصر القديمة بهافهناك على سبيل المثال أوبرا عرضت في باريس في ٢٠ أغسطس ١٨٠١ بعنوان

"أســرار إيزيس" للتفاصيل انظر روبير سوليه : مرجع ســابق ص ١٩٤ وإلــهام ذهنــي : مصــــر في كتابات الرحالة الفرنسيين في القرن التاسع عشر ص ١٠٩-١١٠ ٠

(١٨) إلياس الأيوبى : تاريخ مصر في عهد الخديو اسماعيل باشا ، حــ١ ص ٣٩٣ ٠

(١٩) روبير سوليه : مرجع سابق ص ١٦٨ ٠

(٢٠) جيمس بيكى : الآثار المصرية في وادى النيل ص ٩١ ٠

(٢١) روبير سوليه : مرجع سابق ص ١٧٢ ٠

(٢٢) أطلق هذا الاسم على هذه المدرسة رسميا في عام ١٨٩٨ ٠

(٢٣) الرافعى : مصطفى كامل باعث الحركة الوطنية ، القاهرة ، النهضة المصرية ، ١٩٦٢ ص ١٧٢ ٠

(٢٤) كان العرف السائد في ذلك الوقت هو أن يحصل المكتشف على بعض قطع أثريه مـــن اكتشافاته ٠

(٢٥) دار صراع عنيف حول هذا المنصب قبيل قيام ثورة يوليو ١٩٥٢ وحاول الفرنســيون إبعاد المصريين عنه بشتى الطرق ٠ حقيقة أن من الحق على مصر لفرنسا أن تعـــترف بفضل علمائها الذين كشفوا عن الكثير من الآثار المصرية ، ولكن ليس من حق الفرنسيين الوقوف أمام فكرة أن يكون مدير الآثار مصرياً ٠ حول موضوع الصـــراع علـــى هـــذا المنصب بين المصريين والفرنسيين واتهام الأستاذ سليم حسن وكيل المتحــف المصـــرى باستغلال نفوذه حين قيامه بالحفريات الأثرية في منطقة أهرام الجيزة بهدف إبعاده ٠
انظر محمد حسين هيكل : مذكرات في السياسة المصرية حــ٢ ص ١٠٢-١٠٣ ٠

(٢٦) روبير سوليه : مرجع سابق ص ٣٣٦-٣٣٩ ٠

(٢٧) روبير سوليه : مرجع سابق ص ٣٨٢-٣٨٣ ٠

الفصل الثانى

موقف المثقفين المصريين من النشاط التبشيرى الغربى في مصر ١٨٨٢-١٩١٤م

خليل عبد المنعم فرج(*)

لقد تزامن مع فترة الاحتلال البريطانى لمصر ١٨٨٢-١٩١٤م زيادة ملحوظة في النشاط التبشيرى الغربى فيها ، خصوصاً من قبل الإرساليات التبشيرية (الإنجيلية) البروتستانتية لكل من بريطانيا ، والولايات المتحدة الأمريكية ، والتى كانت تهدف إلى نشر ما يمكن أن نطلق عليه المسيحية الغربية بين المسلمين ، وكذلك تحويل المسيحيين الأقباط (الأرثوذكس) عن مذهبهم إلى المذهب البروتستانتى الغربى .

وفى الصفحات التالية سوف نتناول النشاط التبشيرى وموقف المثقفين المصريين من هذا النشاط سواء من المسلمين أو من الأقباط.

بدايات النشاط التبشيرى الغربى في مصر:

لقد بدأ هذا النشاط منذ أواخر القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر ، خصوصاً خلال فترة حكم ((محمد على)) ، حيث كان لعلاقاته الوثيقة مع كل من فرنسا، والنمسا الكاثوليكيتين أثر كبير في ذلك[١]

لكن مع تزايد النفوذ الأوربى في مصر خصوصاً في عهد((الخديو إسماعيل))، ثم ما تبع ذلك من وقوع الاحتلال البريطاني في عهد((الخديو توفيق)) عام ١٨٨٢، أن كان من الطبيعى أن يتعرض النشاط الكاثوليكى في مصر للتضييق وهو ما أدى إلى انتقال آباء الكنيسة الكاثوليكية أنفسهم إلى بيروت[٢] لكن مما يجدر ذكره هنا أن الكنيسة الإنجيلية كان لها نشاطها أيضاً قبل الإحتلال لكنه كان نشاطاً ضعيفاً تمثل في وجود المبشر البريطانى ((ليدر)) Lider الذى يرجع إليه الفضل في إقامة أول كنيسة إنجيلية في مصر عام١٨٦٣ أى في بداية حكم ((الخديو إسماعيل))[٣]

النشاط التبشيرى للكنيسة الإنجيلية البريطانية :

ومع وقوع الإحتلال البريطانى لمصر ، واستقرار الأوضاع فيها للسلطات البريطانية ، شهد العام التالى مباشرةً وصول إرسالية تبشيرية تابعة لجمعية الكنيسة البريطانية التبشيرية[٤] British Church Missionary Society ثم تتابع وصول الإرساليات الإنجيلية البريطانية خلال فترة التسعينات ، ففى عام ١٨٩٤ وصلت

(*) مدرس التاريخ الحديث والمعاصر ـ كلية التربيه كفر الشيخ.

إرسالية شمالي إفريقيا North African Mission ، وفي عام ١٨٩٨ وصلت أيضاً ما تعرف بإرسالية مصر العامة Egypt General Mission [٥]

ويبدو أن سياسة الإحتلال البريطانى اعتمدت آنذاك وبشكل أساسى على التبشير عن طريق التعليم والمدارس ، وينسجم ذلك مع اختيار السلطات البريطانية للقس البريطانى ((دوجلاس دانلوب)) الذى كان يمارس أعمال التبشير من خلال إحدى المدارس البريطانية بالإسكندرية (كلية فكتوريا فيما بعد) كمستشار لوزارة المعارف بمصر [٦]

وعلاوةً على ذلك أسست سلطات الإحتلال معهداً علمياً بالقاهرة للتبشير بالمسيحية ،و يصدر نشرةً أسبوعية كان يدعو من خلالها للتبشير بين المسلمين[٧] ولما كان هدف تلك الإرساليات في البداية هو التبشير بالمسيحية بين المسلمين ، لذلك شهدت الفترة الأولى من نشاط تلك الإرساليات أى خلال فترة الثمانينيات ، والتسعينيات من القرن التاسع عشر تعاوناً بينهما وبين الكنيسة القبطية، يؤيد ذلك اتجاه سياسة الاحتلال إلى التقرب من الأقباط الأرثوذكس بتوليتهم بعض الوظائف الهامة. كذلك قيام رجال الإرساليات بتنظيم كثير من الندوات التبشيرية بحضور رجال الدين من الأقباط[٨]، يعزز ذلك نظرة التعصب ضد الإسلام فى أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ، حيث بدأت تتردد على ألسنة السياسيين في الغرب خصوصاً في بريطانيا عبارات العداء للإسلام والقرآن بصفة خاصة، لأن تمسك المسلمين بالقرآن يعيق التوسع الاستعمارى على حد قولهم.[٩]وعلاوةً على ذلك سمحت السلطات البريطانية لإرساليات إنجيلية أوربية أخرى للعمل في مصر خلال فترة الثمانينيات ، حيث وصلت الإرسالية الهولندية عام ١٨٨٦، واتخذت من منطقة القناطر الخيرية بالقليوبية مركزاً لنشاطها، فأنشأت الكنائس والمدارس والعيادات الطبية أيضاً[١٠]

وهكذا سمحت السلطات البريطانية للإرساليات التبشيرية الغربية، (الأوروبية) بحرية العمل التبشيري، خصوصاً بين المسلمين ، خلال فترة الثمانينيات والتسعينيات من القرن التاسع عشر، في محاولة لردهم عن دينهم وبالتالى احتواؤهم .

النشاط التبشيرى للكنيسة الإنجيلية (الأمريكية) :

وإذا كان النشاط التبشيرى للكنيسة الإنجيلية الأمريكية قد بدأ أيضاً على استحياء منذ منتصف القرن التاسع عشر ، فإن هذا النشاط قد بدأ يتزايد منذ الثمانينيات في ظل الإحتلال البريطانى ، وكان مقدمة ذلك وصول المبشر الأمريكي((أندرو واطسون)) Andrew Watson في سبتمبر ١٨٨٢، أى بعد الإحتلال مباشرة [١١]

وفي فترة التسعينيات وصلت الإرسالية الأمريكية المعروفة بجماعـــة عــودة المسيح في اليوم السابع[١٢] Seventh Day Adventist، وما يجدر ذكـــره أيضـــاً أن نشاط الإرسالية الأمريكية كان أكبر تأثيراً في المجتمع المصرى ،حيـــث صـــار فـــي الاتجاهين معاً أي محاولة نشر المسيحية الغربية البروتستانتية (الإنجيلية) بين الأقبـــاط الأرثوذكس، وفي ذات الوقت محاولة رد المسلمين عن دينهم ونشر المسيحية الغربيـــة بينهم أيضاً[١٣] ويبدو أن هناك ظروفاً موضوعية أدت إلى تعاظم نشـــاط الإرســـالية الأمريكية في مصر. ففيما يختص بالأقباط ، كانت هناك خلافات داخلية تعـــانى منـــها الكنيسة القبطية الأرثوذكسية، فيما بين الأنبا كيرلس الخامس، وبقية رجال الدين فيمـــا يتعلق ببعض الأمور الكنسية، مثل الأوقاف، وسلطة المجالس الملية. أما فيمـــا يتعلـــق بالمسلمين، فكانت هناك سياسة العداء للإسلام وبصفة خاصة للقرآن التى أشرنا إليـــها سابقا، علاوةً على أن الإرساليات البريطانية لم تمارس نشاطها بفاعلية كبـــيرة، خوفـــاً من التصادم مع الأغلبية المسلمة في مصر[١٤]

لكن بصفة عامة يبدو أن تعاظم نشاط الإرسالية الأمريكية جاء نتيجةً طبيعيـــةً لترك الإرساليات البريطانية لساحة العمل التبشيرية في مصر للإرسالية الأمريكيـــة لأمور تتعلق بالإمكانيات المادية من ناحية، ولانشغال الإرساليات البريطانية بالعمل في مناطق استعمارية أخرى خصوصاً في شرقي إفريقيا ، وشبه القارة الهنديـــة، ثـــم أن العمل التبشيرى الأمريكى يحقق في النهاية الأهداف البريطانية، باعتبار أن كنيســـتهما واحدة وهى الكنيسة الإنجيلية ،وعلى ذلك حرصت الإرسالية الأمريكية علـــى نجـــاح نشاطها في مصر، فاتفقت في أواخر القرن التاســـع عشـــر مـــع ((الكنيســـة الأبويـــة الأمريكية)) Parent Church بتقسيم مصر إلى أربع مناطق تبشيرية هـــى :منطقـــة الدلتا، ومنطقة مصر الوسطى، ومنطقة أسيوط، ومنطقة طيبة (الأقصر)[١٥] كما قـــامت بإنشاء مدرسة اللاهوت الإنجيلية بهدف تخريج مبشرين، يتمتعـــون بالكفـــاءة العاليـــة خصوصاً للتبشير بين المسلمين [١٦]. وعلاوةً على ذلك اعتمدت الإرسالية الأمريكيـــة وبشكل أساسى على العمل الطبى عن طريق استخدام الأطباء من المبشرين، لســـهولة تأثيرهم في حياة الناس خصوصا في حالات المرض[١٧] ومن أشهر الأطباء المبشـــرين الدكتور ((المر لانسج))، والدكتور((ل.م هـــنرى))L.M Henry، وكـــان بـــاكورة نشاطهما إنشاء المستشفى الأمريكى بأسيوط عام ١٨٩٤[١٨].

ولم يقتصر ما يمكن أن نطلق عليه التبشير الطبى على الوجه القبلـــى فقـــط، حيث شهدت تلك الفترة نشاطاً ملحوظاً للإرسالية الطبية الأمريكية فى الوجه البحـــرى التى اتخذت من مدينة طنطا مركزاً لها فى عام ١٨٩٦، وكـــانت تترأســـها المبشـــرة

الأمريكية ((أنا واطسون)) Anna Watson، حيث كان لها نشـــاطها فـــي أوســـاط الفلاحين الفقراء، فلم تكن تكتفي بالمترددين على مقر الإرسالية في طنطا ، بل كـــانت تذهب إلى القرى بحجة متابعة المرضى ،وخلال ذلك كانت تقوم بقــراءة آيــات مــن الإنجيل عليهم ،لتحبيبهم في المسيحية [١٩].

ويبدو أن الإرسالية الأمريكية قــد واجــهت صعوبــات فــي التبشــير بيــن المصريين، فلجأت إلى عقد مؤتمر تبشيرى بالقاهرة في أبريل ١٩٠٦، برئاسة المبشــر الأمريكى القس((صموئيل زويمر)) Samuel Zwemer . حيـــث كـــان مـــن أهـــم توصياته:

- إنشاء معهد (دينى) مهمته التبشير داخل البلاد العربية والإسلامية
- استخدام مبشرين من بين المصريين أنفسهم، لما في ذلك من تــأثير علــى حركــة التبشير ونشاطها[٢٠]

وقد حرصت الإرسالية الأمريكية على إنشاء مؤسسات تعليمية، يتم من خلالها القيام بالنشاط التبشيرى، وصحيح أن هذا النوع من النشاط قـــد مارســته الإرســالية الأمريكية، بعد زيادة نشاطها في مصر عقب الاحتلال ، حيث تم إنشــاء العديــد مــن المدارس في الوجهين القبلى والبحرى، وكذلك إنشاء مدارس الأحـــد لخدمــة وتعليــم الفقراء، لسهولة التأثير فيهم ، وبالتالى التبشير بينهم، حيث كان يتـــم تعليــم الأميــن القراءة والكتابة ، ثم يتم توزيع الكتب الدينية عليهم خصوصاً الإنجيل[٢١]

لكن على أثر انعقاد مؤتمر القاهرة التبشيري، بدأت الإرسالية الأمريكية تتجــه نحو إنشاء مؤسسات تعليمية رفيعة المستوى، للعمل بين طبقة الأثرياء في مصر مثل : ((كلية رمسيس الأمريكية للبنات)) التى بدأت الدراسة بها في عـــام ١٩٠٩ م ، وتــم افتتاحها رسمياً في مارس ١٩١٠ بحضور الرئيس الأمريكى((تيودور روزفلــت))[٢٢]. ويبدو أن الدعاية الأمريكية كان لها تأثير كبير ، حيث تســابقت أعــداد كبــيرة مــن الأثرياء المصريين للتبرع لإنشاء تلك المؤسسة التعليمية الأمريكية ، على الرغم مـــن القدرة المالية العالية للإرسالية الأمريكية، حيث تذكر الوثـــائق الأمريكيــة نفســها أن أملاك الإرسالية في مصر عام ١٩٠٧ تجاوزت النصف مليون دولار أمريكى[٢٣].

أما المؤسسة التعليمية الأمريكية الأخرى التى بدأت الإرسالية الأمريكية بالقاهرة التفكير في إنشائها وهى ((الجامعة الأمريكية)) ، حيــث وضـــع المبشـــر الأمريكـــي ((تشارلز واطسون))C. Watson تصوراً لها قبل قيام الحرب العالمية الأولى، بـــهدف القيام بنشاط ثقافى، وبالتالى تبشيرى في مصر خصوصاً أن مدينة القاهرة كانت تعتــبر آنذاك مركزاً للإشعاع الثقافى ليس في مصر فقط ، لكن في المنطقة العربية أيضاً [٢٤]

وعلاوةً على ذلك حرصت الإرسالية الأمريكية بالتنسيق مع سلطات الإحتلال البريطاني، على امتلاك بعض الوسائل الدعائية للقيام بنشاطها التبشيري ، فسمح لها بإصدار صحيفة أسبوعية، كما سمح لها أيضاً بإنشاء مطبعة في مدينة الإسكندرية عام ١٩٠٥م، أطلق عليها((مطبعة إرسالية النيل)) The Nile Mission Press التي استخدمتها الإرسالية في طبع الكتب التي تهاجم الإسلام ، وكذلك الكتب التي تدافع عن المسيحية الإنجيلية ، والتي بلغ عددها أكثر من ثمانين ألف كتاب خلال فترة الإحتلال وكان من أشهرها على الإطلاق كتاب بعنوان : ((الهداية)).[٢٥]

موقف المثقفين المسلمين من نشاط الإرساليات:

مما لا شك فيه أن نشاط الإرساليات الإنجيلية المدعوم من قبل سلطات الإحتلال قد أدى إلى إثارة المثقفين المصريين ، خصوصاً مع حدوث بعض الممارسات التي أثارت هؤلاء المثقفين كوصف ((ثورونتون)) Thornton – أحد رجال الإرسالية الأمريكية في مصر –((سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام)) ، بأنه نبي مزيف [٢٦]، علاوةً على بعض الممارسات الأخرى لسلطات الإحتلال، مثل إغلاقها لأحد مستشفيات وزارة الأوقاف المصرية في حي مصر القديمة، بدعوى أن وجوده على مقربة من المستشفى التابعة للإرسالية ، يعيق عمل تلك المستشفى ونشاطها بين المصريين الفقراء[٢٧] .

وفي ذات الوقت طالبت الإرساليات الإنجيلية سلطات الاحتلال بالحد من إنشاء المدارس الحكومية، حتى لا تكون منافسةً لمدارس الإرساليات، خصوصاً مع قيامها بتدريس القرآن الكريم ، بل طالبت بأن تكون الأجازة الأسبوعية للمدارس المصرية أيام الآحاد، مثل مدراس الإرساليات بدلاً من يوم الجمعة[٢٨]

ويعتبر ((عبد الله النديم)) في مقدمة المثقفين المصريين الذي عارضوا نشاط الإرساليات التبشيرية الغربية حتى قبل الاحتلال ، حيث اشترك في إنشاء((الجمعية الخيرية الإسلامية بالإسكندرية)) في ١٨من إبريل ١٨٧٩م ، وتكون مجلس إدارتها من أحد عشر عضواً ،كان على رأسهم بعض مثقفي المدينة. مثل: ((الشيخ محي الدين البنهاوي))، و((الشيخ علي ضيف))، و((الدكتور حسن سري))[٢٩]

ويهمنا هنا أن نذكر أن التعليم أتى على قمة إهتمامات الجمعية ، حيث كان أحد أهدافها – إنشاء مدارس إسلامية – لتعليم أبناء المسلمين الفقراء بدون مصروفات بل وبمصروفات قليلة للقادرين، وكان ذلك لمقاومة مدارس الإرساليات التي تمارس نشاطها بين الفقراء ، وكذلك محاربة التبشير بعقد إجتماعات أسبوعية، للبحث في شئون الإسلام ، وتنبيه المسلمين بخطورة نشاط الإرساليات على الدين الإسلامي[٣٠].

وكان من أهم الوسائل التى استخدمها((عبد الله النديم)) في مقاومة نشاط الإرساليات - إصداره ((مجلة الأستاذ)) التى حصل على ترخيصها في ٢٣ أغسطس ١٨٩٢م وكانت معظم مقالاته تدور حول مقاومة نشاط الإرساليات، فيما يتعلق بالتعليم، لأنه أدرك مدى خطورة مدارس الإرساليات على فكر الشباب المصرى وثقافته ، فدعا إلى عدم إعطاء الإرساليات الفرصة لنشر معتقداتها وثقافتها بالتوسع في إنشاء المؤسسات التعليمية المصرية، سواءً الكتاتيب أو المدارس الأهلية[٣١]، كما عارض إتجاه مدارس الإرساليات إلى التدريس باللغة الأجنبية ، حيث رأى أن ذلك يضعف اللغة العربية بين المصريين ، وعلى ذلك طالب بإنشاء هيئة علمية مصرية تكون مهمتها الأساسية حماية اللغة العربية[٣٢]، وبالتالى كانت هذه الدعوة مقدمةً لإنشاء مجمع اللغة العربية بعد ذلك .

كما أنه فى ذات الوقت ، طالب بإصلاح التعليم بالجامع الأزهر عن طريق إدخال العلوم المدنية إلى جانب العلوم الدينية ، خصوصًا أن ((عبدالله النديم)) كان يرى أهمية دور الأزهر فى نشر الإسلام، ومقاومة نشاط الإرساليات فى البلاد الإسلامية[٣٣] كما قاوم الدعوات التى روج لها بعض رجال الإرساليات، مثل ((وليم ويلكوكس)) الذى دعا إلى استخدام المصريين ما أطلق عليه ((اللغة العامية))، حيث كان ((النديم)) يرى أنها دعوة خبيثة، هدفها القضاء على اللغة العربية أولاً ثم على القرآن ثانياً، وبالتالى ضرب الإسلام وهو الهدف النهائى ، لذلك دعا المصريين إلى التمسك باللغة العربية بهدف المحافظة على الثقافة العربية والدين الإسلامى[٣٤]

وكان لموقف ((عبد الله النديم)) من نشاط الإرساليات الإنجيلية أثر هام فى ظهور جمعية أخرى بالإسكندرية، هى ((جمعية العروة الوثقى)) التى تأسست فى ٦ من أكتوبر ١٨٩٢م، وبلغ عدد أعضاء مجلس إدارتها حوالى خمسة عشر عضواً، ووجهت كل اهتمامها للتعليم ، حيث أنشأت مدرستين واحدة صباحية ، وأخرى مسائية، وبالطبع كان التعليم فيها باللغة العربية[٣٥]

ويبدو أن معارضة ((عبد الله النديم)) لنشاط الإرساليات فى مصر أدت بالسلطات البريطانية - وعلى رأسها ((اللورد كرومر))ـ إلى أن تطلب من ((الخديو توفيق)) ضرورة نفيه إلى خارج البلاد ، بدعوى أن نشاطه من شأنه أن يؤدى إلى نشر روح التعصب الدينى بين المصريين[٣٦] وعلى الطريق ذاتها سار((الإمام محمد عبده)) فى معارضة نشاط الإرساليات التبشيرية الغربية، وقد بدأ نشاطه مع بداية ثمانينيات القرن التاسع عشر وقبل الاحتلال مباشرة ،حين تقدم إلى ((المجلس الأعلى للمعارف)) باقتراح لوضع مدارس الإرساليات تحت الإشراف الحكومى ، ويبدو أنه

أدرك دورها المؤثر على ثقافة المصريين وعقيدتهم[٣٧] .

وعلى أثر زيادة نشاط الإرساليات بعد الاحتلال، خصوصًا فيما يتعلق بإنشاء المدارس، دعا المصريين إلى مقاطعة تلك المدارس، وحثهم على إدخال أبنائهم إلى المدارس الأهلية المصرية ، كما دعا إلى إصلاح التعليم سواء في المدارس المصرية، أو في الأزهر[٣٨] وقد اتخذ الإمام((محمد عبده)) الخطوات العملية لذلك باشتراكه في تأسيس ((الجمعية الخيرية الإسلامية)) في عام ١٨٩٢م ثم تولى رآستها في عام ١٩٠٠م ، وكان هدفها الرئيسى نشر التعليم والثقافة الإسلامية ، فقامت بإنشاء العديد من المدارس سواء في القاهرة، أو في الوجهين القبلى و البحرى بهدف تعليم أبناء الفقراء والحيلولة بينهم وبين احتوائهم من خلال مدارس الإرساليات التبشيرية[٣٩] وبالتالى المحافظة على ثقافتهم العربية ودينهم الإسلامى[٤٠] وفي ذات الوقت انتقد((الإمام محمد عبده)) المصريين الذين ألحقوا أبناءهم بمدارس الإرساليات، ولم يستثن من ذلك حتى بعض كبار رجال الدولة [٤١] وبصفة عامة كان ((الإمام محمد عبده)) يدعو إلى ضرورة التصدى للاستعمار وآثاره الثقافية عن طريق الإصلاح، وتجديد الفكر الإسلامى على مراحل متتابعة[٤٢] أى أنه تبنى فكراً استراتيجياً طويل المدى للتغلب على الأثر الثقافى للاستعمار. وعلاوةً على ذلك، انتقد الإمام إهمال الحكومة للتعليم الأزهرى ، كما تصدى لمحاولات ((اللورد كرومر)) المتكررة للتدخل في شئون الأزهر[٤٣] بهدف إضعافه لحساب الإرساليات.

وكان من أهم نشاطات ((الأمام محمد عبده)) التصدى لبعض الأصوات في الغرب والشرق، والتى كانت آراؤها تهدف إلى التشكيك فى الإسلام ، مما كان يصب فى النهاية فى خدمة نشاط الإرساليات وعلى رأسهم الفرنسيان ((هانوتو))، و((رينان)) ، وكذلك ((فرح أنطون)) (اللبنانى) الذى كان يدّعى تسامح المسيحية في الغرب مع العلم والعلماء بعكس الإسلام[٤٤]، أى إنه كان يتهم الإسلام بالجمود .وعندما أدركت السلطات البريطانية أهمية الدور الذى يلعبه ((الإمام محمد عبده)) في التصدى للنشاط التبشيرى ، حاولت إبعاده عن القاهرة، فلجأت إلى الحكومة التى عينته قاضياً شرعياً بمحكمة بنها في عام ١٨٨٩ ، ثم نقل إلى الزقازيق، وفي أواخر التسعينات تم تعيينه مفتياً للديار المصرية [٤٥]. أى أنهم حاولوا تكبيله بقيود العمل الحكومى الرسمى، لكنه استمر مع ذلك يحذر من نشاط الإرساليات في مصر.

وعلاوةً على ذلك، كان هناك بعض المثقفين المسلمين الذين وفدوا إلى مصر في النصف الثانى من القرن التاسع عشر وأقاموا فيها فترات طويلة، وقاموا أيضًا بدور مناهض لنشاط الإرساليات، فجمال الدين الأفغانى[*] بدأ نشاطه ضد عمل

الإرساليات قبيل الاحتلال، وكان يرى أن الطبقة المثقفة في مصر يمكنـــها أن تلعـب دوراً هامًا في إحباط مخططات الإرساليات[٤٦]، وتطبيقاً لذلك قام بنفســه وبالاشــتراك مع((محمد عبده)) في إقناع أحد الشبان المسلمين الذى كان قد إرتد عن الإسلام بالعودة إليه ، خصوصًا بعد أن بدأت الإرسالية الإنجيلية في الأزبكية بالقاهرة تسـتخدمه فــي التبشير بين المسلمين[٤٧] وكان في كل خطبه للمصريين يدعوهم إلى التمسك بــالقرآن، لمجابهة نشاط الإرساليات الغربية[٤٨]، ويبدو أن القنصلية البريطانية بالقــاهرة خشــيت من نشاط الأفغاني، فضغطت على الحكومة المصرية التى أصدرت قراراً بطرده مــن مصر ،وحتى عندما ذهب إلى سويسرا اشترك في عام ١٨٨٤م مع محمد عبــده فــي إصدار صحيفة العروة الوثقى التى كانت تهاجم سياسة الاحتلال في مصر، وضمنـــها نشاط الإرساليات . مما جعل السلطات البريطانية تتعقــب تلــك الصحيفــة وتصــادر أعدادها[٤٩]، كما كان هناك الشيخ ((محمد رشيد رضا)) الذى تتلمذ على يــد ((الإمــام محمد عبده))، وتأثر بفكره الإصلاحي ونشـــاطه فيمــا يختــص بــالتصدى لنشــاط الإرساليات[٥٠].

وفي سبيل ذلك أصدر مجلة ((المنار)) في عام ١٨٩٨، وقام من خلالها بـدور هام في مقاومة نشاط الإرساليات والدفاع عن الإسلام، مما عرضها لخطر المصــادرة والإغلاق لمرات عديدة من قبل سلطات الاحتلال [٥١] .

ولما كان ((الشيخ محمد رشيد رضا)) يدرك الأثر السلبى للنشـــاط التعليمــي للإرساليات على الثقافة العربية الإسلامية لدى الشباب ، لذلك أنشأ في عـــام ١٩١٢م ((جمعية الدعوة والإرشاد)) بهدف تأسيس مدرسة تابعة لها كإحدي الوسائل للحد مــن دخول أبناء المصريين الفقراء للمدارس الغربية التابعة للإرساليات ، واســتمرت تلــك المدرسة تؤدى رسالتها حتى قيام الحرب العالمية الأولى[٥٢] . وإلـــى جــانب هــؤلاء المثقفين سواء ما يمكن أن نطلق عليهم المصريين الخلص أو المتمصريــــن، وجــدت بعض الشخصيات الإسلامية الأخرى، فالشيخ ((عبد العزيز جاويش)) كانت له كتاباتــه المناهضة لنشاط الإرساليات، من خلال صحيفة ((اللواء)) التى أصدرها بالاشتراك مع ((مصطفى كامل))، وكذلك الشيخ ((محمود خطـــاب الســبكى)) مــن خــلال مجلــة ((الجمعية الشرعية)) التى أصدرها عام ١٩١٣[٥٣].

وعلاوة على ذلك كان لكل من الشيخ ((عبد الوهـــاب النجــار)) ، والشــيخ ((محمد زكى السندى)) وهما من تلاميذ الإمام ((محمد عبده)) دور هام فـــي مقاومــة نشاط الإرساليات حيث اشتركا سوياً في إنشاء جمعية "مكارم الأخلاق الإسلامية" عـــام ١٨٩٩. ويبدو أن الشيخ ((عبد الوهاب النجار)) قد أدرك خطورة نشـــاط الإرســـاليات

في مجال التعليم باعتباره مدرسًا بوزارة المعارف ، لذلك تعـرض للاضطـهاد مـن المستشار البريطانى ((دانلوب)) الذى أصدر قراراً بنقله إلى أسوان، بسـبب نشـاطه المعارض لنشاط الإرسالية الإنجيلية البريطانية في حى باب الخلق بالقاهرة ، وفضـل الشيخ تقديم استقالته(٥٤) حتى يظل حراً طليقاً في مقاومته لنشـاط الإرسـالية . ولـم يقتصر نشاط المثقفين من المشايخ على ذلك فالشيخ ((على يوسف)) اشترك مع الشـيخ ((أحمد ماضى)) في إصدار صحيفة المؤيد في مارس ١٨٩٩ ، التى هـاجمت نشـاط الإرساليات ، وطالبت بالحفاظ على التعليم وطنيا إسلامياً (٥٥). أمـا الشـيخ منصـور الشريف فأسس في حلوان عام ١٩٠٠م ((جمعية التعاون الإسلامى)) بهدف التصـدى لنشاط الإرساليات أيضًا(٥٦).

وإلى جانب نشاط رجال الدين من المسلمين كان هناك بعض المثقفيـن مـن السياسيين الذين لعبوا دوراً مؤثراً في معارضة نشاط الإرسـاليات فمصطفـى كـامل اشترك مع((الشيخ عبد العزيز جاويش)) في إصدار صحيفة ((اللواء)) كما أسـلفنا ، علاوةً على إصداره ((مجلة العالم الإسلامى)) عام ١٩٠٥، للدفـاع عـن الإسـلام ، والتصدى لنشاط الإرساليات ،كما قام ((محمد فريد)) بعد ذلك بالدور ذاته حتى إنه دعا في نوفمبر ١٩١٢م إلى تأسيس جمعية خيرية إسلامية، للدفاع عن الإسلام ومقاومـة نشاط الإرساليات(٥٧)

وعلاوةً على ذلك ، كان هناك بعض مثقفى مصر من السياسيين الذيـن لـم يتنبهوا لخطورة نشاط الإرساليات في مصر، وتأثيرها على الثقافـة والعقـائد الدينيـة للمصريين، فلطفى السيد دعا من خلال ((صحيفة الجريدة))التى أصدرهـا فـي عـام ١٩٠٧ إلى ما أطلق عليه ((تمصير اللغة العربية)) وهو ما كان يتفق مع السياسـة الاستعمارية الرامية إلى القضاء على اللغة العربية لغة القرآن ، وبالتالى تسهيل عمـل الإرساليات في مصر(٥٨) وسار على تلك السياسة ذاتها كل من ((سعد زغلول)) الـذى تولى وزارة المعارف وساهم دون أن يدرى فى تنفيـذ السياسـة الاسـتعمارية التـى وضعها ((دانلوب))، فيما يتعلق بالقضاء على اللغة العربية، أو على الأقـل إضعافـها لصالح الثقافة الغربية ، مما يسهل من عمل الإرساليات ونشاطها فى مصر(٥٩) وعلـى الرغم من ذلك فإن تأثير الإرساليات الإنجيلية بين المسلمين كان ضعيفًا للغاية فحتـى عام ١٩١١ لم يرتد عن الإسلام ويدخل المسيحية الغربية (البروتستانتية) سوى حوالـى مائة مسلم فقط طوال عمل الإرساليات الإنجيلية لأكثر من ستين عاما(٦٠).

موقف المثقفين الأقباط من نشاط الإرساليات الإنجيلية :

وحقيقة الأمر أن مقاومة نشاط الإرساليات الإنجيلية (البروتستانتية) فى مصـر

لم تكن حكراً على المثقفين المسلمين فقط ، حيث كانت هناك مقاومة أيضًا مـــن قبـــل بعض المثقفين الأقباط (الأرثوذكس) وقد أدركت الكنيسة المصرية نفسها خطورة نشاط الإرساليات ضد عقيدتها الشرقية، منذ ستينيات القرن التاسع عشر، أى قبل الاحتـــلال، فالأنبا ((ديميتريوس)) بطريرك الأقباط بدأ جهوده فى مجابهة نشاط الإرســـاليات منـــذ أواخر عهد ((الخديو إسماعيل))[11] وسار على النهج نفسه ((الأنبا كيرلس الخـــامس)) حتى اتجه إلى إصلاح أحوال الكنيسة القبطية الأرثوذكسية لمواجهة خطر الإرســـاليات البروتستانتية فقام بإنشاء ((المدرسة الدينية الإكليريكيـــة))[12] خصوصـًـــا أن الكنيســـة الغربية البروتستانتية كان لها انتقاداتها على الكنيسة الشرقية الأرثوذكســـية (القبطيـــة) فيما يتعلق بالطقوس الدينية مثل : استخدام الصليب فى العبـــادة ، وكذلـــك الصـــور والأيقونات مثل صور السيد المسيح، والسيدة العذراء، والقديسين [13]

وقد بذل بعض رجال الدين الأقباط جهوداً مؤثرة فى سبيل الدفاع عن عقيدتهم الشرقية ضد نشاط الإرساليات الغربية ، فالراهب ((جرجس بـــن العميـــد)) الملقـــب (بالمكين) وضع كتاب – الحاوى –أو((مختصر البيان فى تحقيق الإيمان)) فـــى عـــام ١٩٠٦م وتبنى من خلاله الدعوة إلى إصلاح العقيدة الأرثوذكسية لمواجهـــة التبشـــير بالبروتستانتية[14] وكذلك الواعظ ((لإلغمانوس فلتاؤوس)) بمواعظه الدينية ، وخطبـــه، و((عريان مفتاح)) الذى وضع كتاباً بعنوان ((الدرة البهية فـــى الأســـرار الربيـــه))، و((إبراهيم روفائيل)) الذى وضع كتابين هما :- ((الـــبراهين القويـــة ضـــد نـــاكرى المعمودية))، و((ردع أهل الجهالـــة بسـيف الكـــهنوت والاســـتمالة))، ((ويوســـف منقريوس)) ومقالاته فى المجلة التى أصدرها (مجلة الحق)، ثم((إقلاديوس لبيـــب)) الذى وضع ((القاموس القبطى المشهور))[15] للمحافظة على العقيدة الأرثوذكسية .

وعلاوةً على ذلك اهتمت الكنيسة القبطية بداية من عام ١٨٩٨، بالتوسع فـــى إنشاء ((مدارس الأحد)) لتعليم الدين المسيحى الأرثوذكسى للأطفال ، كما ساهم بعـــض رجال الدين فى إنشاء تلك المدارس وتدعيم هذا الاتجاه لمواجهة مدارس الإرســـاليات مثل: ((الشماس حبيب جرجس)) ، و((القص يوحنا سلامة))، وبدايةً من عـــام ١٩٠٠م اهتمت الكنيسة القبطية بإنشاء مدارسها على مقربة من مـــدارس الإرســـاليات لتكـــون منافسةً لها فى اجتذاب الطلاب الأقباط[16]

كما قام بعض المثقفين الأقباط بدور لا يمكن إغفالـــه فـــى مقاومـــة نشـــاط الإرساليات منهم ((باسيليوس بطرس)) المحامى فى قنا الذى دعا إلى إصلاح أحـــوال الكنيسة القبطية وجاء ذلك ضمن كتابه الذى عنوانه على هيئة تســـاؤل (لمـــاذا يـــترك الأقباط كنيستهم ؟) ، كما طالب الكنيسة القبطية المصرية بتوحيد جـــهودها مـــع بقيـــة

الكنائس الشرقية الأرثوذكسية سواء تلك التابعة للكنيسة القبطية فى السودان ، والحبشة، أو حتى بقية الكنائس الشرقية فى إيطاليا ، وأرمينيا ، واليونان. كما أنه أسس فى عام ١٩٠٨م ، جمعيتين دينيتين لأصدقاء وصديقات الكتاب المقدس ، وتعاون معه فى إنشائها بعض مثقفى قنا مثل ((مرقص داود)) ،و((سابا حبشى))، و((إبراهيم بشارة)) ، و((شفيق داود))[٦٧] بل وصل الأمر إلى أن أحد المثقفين الأقباط وهو ((سالم سيدهم)) قد وجه تهمة الخيانة العظمى للأقباط الذى تخلوا عن كنيستهم وعقيدتهم الأرثوذكسية إلى البروتستانتية الغربية[٦٨] وعلى النقيض من ذلك ، كان هناك عدد آخر من المثقفين الأقباط حتى من بين رجال الدين أنفسهم تحولوا إلى البروتستانتية ،وتم استخدامهم من قبل الإرساليات فى أعمال التبشير بالوجه القبلى مثل القس ((شنوده حنا)) ، والقس ((تادرس يوسف))[٦٩] وقد ساعد ذلك على تحول عائلات قبطية بكاملها إلى المذهب البروتستانتى مثل عائلات ((حنا)) ، و((ويصا))، و((فانوس))، و((جيد))، و((بقطر)) ، و((خياط)) [٧٠] كما تعاونت معظم تلك العائلات مع الإرساليات البروتستانتية فى إنشاء مدارس لها بالوجه القبلى كان أهمها((كلية أسيوط الأمريكية))التى أنشأتها أسرة ((حبيب خياط))، ثم تعاونت فى ذلك شخصيات تنتمى لأسر أخرى مثل : ((ويصا)) و((حنا بقطر)) ، و((داود تكلا)) ، و((ميخائيل فلتس))[٧١] ثم جاءتعاون((أخنوخ فانوس)) أحد الشخصيات القبطية المثقفة الذى تحول إلى البروتستانتية ، وتعاون مع سلطات الاحتلال، وسمحت له بإنشاء حزب سياسى فى سبتمبر عام ١٩٠٨م ، باسم الحزب المصرى، والذى اتسم بالانتهازية السياسية حيث سعى للتقارب مع بريطانيا [٧٢]

وعلاوة على ذلك ترأس((أخنوخ فانوس)) ((المجلس الملى للطائفة البروتستانتية فى مصر)) ، وأسس مع كل من ((عوض واصف)) ، و((نصيف المنقبادى)) المحامى ما عرف بالجمعية الأدبية المصرية الإنجليزية التى كانت ترتبط ارتباطًا مباشرا بالإرساليات الإنجيلية[٧٣] كما كان هناك((الكسان ابسخرون)) المحامى الذى تحول أيضاً إلى المذهب البروتستانتى وكان متعصبا له لدرجة كبيرة[٧٤] كما شهدت فترة الثمانينيات من القرن التاسع عشر إصدار بعض المثقفين الأقباط صحفًا تتعاون مع الإرساليات الغربية فجورج خياط أصدر مجلة ((النزهة)) فى أسيوط ، و((خليل زينيه)) أصدر صحفية ((الراوي))[٧٥]

وعلاوةً على ذلك لعب بعض الصحفيين المسيحيين الشوام من المتمصرين الذى عاشوا فى مصر دورا مشبوهاً فى خدمة نشاط الإرساليات مثل ((سليم تقلا)) و((بشارة تقلا)) مؤسسى صحيفة((الأهرام)) ، و((فارس نمر))، و((يعقوب

صروف)) و((شاهين مكاريوس)) الذين أصدروا صحيفة((المقطم)) فى عام ١٨٨٨م علاوةً على صحيفة ((الإجبشيان جازيت)) Egyptian Gazette وكذلك صحيفة ((المقتطف))[٧٦] .ويبدو أنه نتيجةً لهذا النشاط أقبلت أعداد كبيرة من الأقباط على التحول إلى البروتستانتية، حيث تراوح عددهم خلال فترة الاحتلال ما بين خمسة عشر ألفاً وعشرين ألفاً من جملة حوالى نصف مليون قبطى،[٧٧] خصوصًا مع المكاسب السياسية والأوضاع الاجتماعية التى حصل عليها البعض، فإذا كان((أخنوخ فانوس)) قد سمح له بتشكيل حزب سياسى فإن ((ويصاويصا)) أصبح وكيلاً لقنصل البرتغال فى مصر كما أصبح ((واصف خياط))وكيلاً للقنصل الأمريكى أيضاً .

الخلاصة:

نخلص مما تقدم إلى أن نشاط الإرساليات البروتستانتية الغربية كان يهدف إلى التقارب مع المصريين (المسلمون والأقباط) من خلال تحولهم دينيًا إلى المسيحية الغربية وبالتالى يسهل احتوائهم والسيطرة عليهم بالنظر إلى العاطفة الدينية المعروفة لدى الشرقيين.

وعلى الرغم من النشاط الواسع للإرساليات الإنجيلية فى مصر خلال فترة الاحتلال فإن ذلك لم يكن له تأثيرا يذكر بين المسلمين خصوصًا مع الجهود الكبيرة التى قام بها كثير من المثقفين للوقوف ضد هذا النشاط، علاوةً على صعوبة تصور مسألة تحول المسلم إلى دين آخر، لارتباطه في العقيدة الإسلامية بمفهوم الارتداد، أما فيما يختص بالأقباط فلم يكن الأمر بالنسبة لهم إلا تحولاً من مذهب إلى آخر وهذا يفسر كثرة عدد المتحولين من الأقباط، إلى البروتستانتية .

- أن الإرساليات الغربية بعد فشلها بين المصرين المسلمين، ركزت جهودها بين الأقباط الأقرب فى الدين، ويبدوأن الهدف من تحويلهم إلى البروتستانتية هو اقتصار الديانة المسيحية على مذهبين فقط (بروتستانتى-كاثوليكى) بدلاً من ثلاثة (أرثونكسى-بروتستانتى - كاثوليكى)
- أن الكنيسة القبطية الأرثوذكسية الشرقية أدركت مغزى نشاط الإرساليات الغربية، فحاولت مقاومة هذا النشاط لسبب منطقى، حيث كان تعتقد أن الديانة المسيحية الغربية أساسها شرقى، وبالتالى فإن العقيدة الأرثوذكسية هى الأصل، لكن على الرغم من ذلك وأمام كثرة عدد المتحولين إلى البروتستانتية، ومع كثرة الانتقادات التى وجهت إلى الكنيسة القبطية فإنها تأثرت بالفكر الغربى البروتستانتى وأدخلت تعديلات على طريقة ممارسة الطقوس الدينية .
- أنه نتيجةً لتأثر الكنيسة نفسها بالغرب، فإن كثيراً من الأقباط الذين تحولوا إلى

البروتستانتية ، قد تأثروا أيضاً بالثقافة الغربيـــة نتيجـة تعليمـــهم فـــي مـــدارس الإرساليات، وبالتالى اتجهوا إلى استكمال تعليمهم العالى في الجامعات الغربيـــة، مثل أكسفورد في بريطانيا والجامعة الأمريكية ببيروت .

وعندما فشلت الإرساليات في عملها بين المسلمين، وأدركت أن ذلــك يرجـــع إلى تمسكهم بعقيدتهم الإسلامية وثقافتهم العربية، بدأت محاولة ضرب اللغـــة العربيـــة لغة القرآن وبالتالى يسهل التأثير في المسلمين وفي ثقافتهم العربيـــة، وبالتـــالى فـــي عقيدتهم الدينية، ولذلك حدث نوع من التنسيق بين رجال الإرساليات ورجــــال الإدارة الاستعمارية في مصر، وبدأت التدخلات فى الفترات التالية، لضرب المؤسسة الدينيـــة الإسلامية الممثلة في الأزهر الشريف ، بدعوى إصلاح التعليم فيـــه، وهـــى نفســـها الدعوات التى تبناها البعض في مصر، مما كان له أثر سيئ علـــى الأوضـــاع فـــى الأزهر، خلال فترة العشرينيات والثلاثينيات من القرن العشرين حتى الآن.

الهوامش

(١) باسيليوس بطرس، لماذا يترك الأقباط كنيستهم؟ مطبعة الشمس، قنا، ١٩٢٤، ص٢٣٩

(٢) الأب بطرس سعد الله، تاريخ الأقباط الكاثوليك، المعادى، القاهرة ،١٩٦٣، ص٨٢

(*)اعترفت الدولة العثمانية بـــالمذهب البروتســـتانتى الإنجيلـــى كـــأحد المذاهـــب داخـــل الإمبراطورية العثمانية في عام ١٨٥٠ م

(٣)جموعة خطب (أباء الكنيسة الإنجيلية) ، في كتاب اليوبيل الألماسى للكنيســـة الإنجيليـــة بمصر والسودان، الفجالة، مصر ،١٩٣٧ ، ص٩ ، وأيضا: اسيليوس بطـــرس، مصـــدر سابق ، ص٢٤٠

(٤)إدوارد سعيد: الاستشراق ، ترجمة : كمال أبو ريه ، مؤسسة الأبحاث العربية، بـــيروت ١٩٨١، ص٨١ وأيضا : لينوار رايت، سياسة الولايات المتحدة الأمريكية إزاء مصـــــر ١٨٣٠-١٩١٤ ، ترجمة : فاطمة علم الدين، سلسلة الألف كتاب (الثانية)، الهيئة العامـــة للكتاب ، مصر ، ١٩٨٧، ص٢٥٦

(٥)لينوار رايت، مرجع سابق، ص٢٥٦

(٦) خالد محمد نعيم، الجذور التاريخية لإرساليات التبشير الأجنبية في مصر ١٧٥٦-١٩٨٦ " دراسة وثائقية "، المختار الإسلامى القاهرة، بدون تاريخ ، ص١٤٧

(٧) نفسه، ص١٣٩، وأيضا : أديب نجيب سلامه ، تاريخ الكنيسة الإنجيلية في مصـــــر، دار الثقافة ، القاهرة ١٩٨٢، ص١٢٢

(8) Gairdner, H., Thoronton, M.; A study in Missionary Ideas and Methods, London , 1969. P.p. 255-272

وأيضا : محمد شفيق غبريال ، تاريخ المفاوضات المصرية البريطانية ، ط١ ، القـــاهرة، ١٩٥٣، ص٢٧

(٩) أنظر حياة سعيد النورسى ، نقلا عن : محمد على ضناوى ، كبرى الحركات الإسـلامية في العصر الحديث، دار الاعتصام، القاهرة ١٩٧٨، ص١٣ ١

(10)Alder Earl, Vindicating a vision " The story of the American Mission in Egypt 1854-1959- Philadelphia , 1959,p.p.316,3

وأيضا : أديب نجيب سلامة ، مرجع سابق ، ص٩٠

(١١)لينوار رايت ، مرجع سابق ، ص٢٥٥

(12) Alder Earl, op. cit p. 163

(13) C.R: watson, in the Valley of the Nile , A survey of the Missionary Movement in Egypt New York,1908, p.p. 412-413

وأيضا : جرجس سلامة ، تاريخ التعليم الأجنبى فى مصر ، القرن ال١٩ ، ٢٠، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب، القاهرة ١٩٦٣، ص٤٠

(١٤)باسيليوس بطرس ، مصدر سابق ، ص ٢٤٣،٢٤٤ وأيضا لينوار رايت ، مرجع سـابق ، ص٢٥٥،٢٦٢

(١٥) لينوار رايت، مرجع سابق، ص٢٥٩

(١٦) مجموعة خطب (آباء الكنيسة الإنجيلية) ، مرجع سابق ،٥٩ وأيضا : أديـب نجيـب سلامه ، مرجع سابق ص١٥٢،١٥٣

(١٧) ديفيد أرنولد ، الطب الإمبريالى والمجتمعات المحلية ، ترجمة د/ مصطفـى فـهمى ، سلسلة عالم المعرفة ، رقم ٢٣٦، المجلس الوطنى للثقافة، الكويـت ، أغسـطس ١٩٩٨، ص٣٧

(١٨) لينوار رايت، مرجع سابق، ص٢٦٤، وأيضا أديب نجيب سلامه، مرجع سـابق، ص ٢٠٥

(١٩) نبيل عبد الحميد سيد أحمد ، النشاط التبشيرى الأمريكى في البلاد العربيـة فـي عـام ١٩٢٣، مجلـة الجمعيـة المصريـة للدراسـات التاريخيـة ، مجلـد ٢٧، ١٩٨١ص٢٦٨، وأيضا أديب نجيب سلامة ، مرجع سابق ، ص٢٠٦

(*) عقد المؤتمر خلال الفترة ٤-٩ إبريل ١٩٠٦في منزل أحمد عرابى الذى كانت سـلطات الإحتلال البريطانى قد صادرته منذ عام ١٨٨٢

(٢٠) على محمد جريشة (دكتور) ، محمد شريف الزيبق، أساليب الغـزو الفكـرى للعـالم الإسلامى ، دار الاعتصام القاهرة ١٩٧٨ ص٣٣ وأيضا : محمد محمد أبو ليلـه (دكتـور) الجذور التاريخية والجسور الحضارية بين الإسلام والغرب ، سلسلة قضايا إسلامية جـــ٢ القاهرة ٢٠٠١ ، ص١٤١

(٢١) مجموعة خطب(آباء الكنيسة الإنجيلية) في كتاب اليوبيل الألماسى ، مصدر سـابق ، ص ٣١،٥١، وأيضا عن عدد المدارس التابعة للإرسالية الأمريكية ، ونوعـها ذكور - إناث ، أنظر، أديب نجيب سلامة ، مرجع سابق ، ص ١٨٤، ١٨٥

(٢٢) أديب نجيب سلامة ، مرجع سابق، ص١٧٧

(23) United states, Department of State Numerical file Vo.98 Cairo August 20, 1907

نقلا عن : لينوار رايت ، مرجع سابق، ص٢٠٦

(٢٤)أديب نجيب سلامة ، مرجع سابق ، ص١٩٦

(٢٥)لينوار رايت ، مرجع سابق ، ص ٢٥٨،٢٥٧ وأيضا : خالد نعيم ، مرجع سابق، ص١١٢

(26)*C.R watson,* Egypt and the Christian Crusade, Philadelphia, 1907, P.P 195,196

(٢٧)أنور الجندى، الإسلام فى وجه التغريب، دار الاعتصام، القاهرة، بدون تاريخ، ص٢٨.

(٢٨)لينوار رايت ، مرجع سابق ص٢٦٦

(٢٩)على الحديدى ، (دكتور)، عبد الله النديم خطيب الوطنية ،سلسلة أعلام العرب، القاهرة ١٩٦٢، ص٨٨، وأيضا أنور عبد الملك (دكتور)، نهضة مصر، ترجمة وإعداد: حماده إبراهيم، وجيه عبد المسيح، الهيئة المصرية العامة للكتاب ،٢٠٠١ ، ص٤٨٥

(٣٠)خالد نعيم ،مرجع سابق ، ص١٦٠،١٥٩ ، وأيضا :أنور عبد الملك ، مرجع سابق ، ص٤٨٥

(٣١)مجلة الأستاذ ، العدد الثانى بتاريخ ٣٠ أغسطس ١٨٩٢ بعنوان (الحياة الوطنية) ، ص٣٢، والعدد التاسع بتاريخ ١٨ أكتوبر ١٨٩٢، بعنوان (تربية الأبناء) ، ص٢٠٢-٢٠٨، أنظر الأعداد الكاملة لمجلة الأستاذ ، جمع وتعليق : عبد المنعم الجميعى (دكتور) ، مركز وثائق تاريخ مصر المعاصر ، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ، ١٩٩٤.

(٣٢)نفسه ، العدد ٨ بتاريخ ١١ أكتوبر ١٨٩٢ بعنوان " اللغة والإنشاء " ص١٧٩، والعدد ٢١٩ بتاريخ ٧ مارس بعنوان (مجتمع اللغة العربية بمصر)، ص ٦٧٣ -٦٨٦

(٣٣) نفسه ، العدد ٣٨ بتاريخ ٢٦مايو ١٨٩٣م بعنوان (الأزهر الشريف بمصر وجامع الزيتونه بتونس) ،ص٩١٨ .

(٣٤) نفسه، العدد ٢٠بتاريخ ٣يناير ١٨٩٣م بعنوان " باب اللغة "ص ٤٧٠ .

(٣٥) نفسه، العدد ١٦بتاريخ ٦ ديسمبر ١٨٩٢م ، بعنوان " جمعية العروة الوثقى بالإسكندرية ص٣٧٩

(٣٦) نفسه ، العدد ٤٠بتاريخ ٣٠مايو ١٨٩٣،ص٩٧٥

(٣٧)أنور الجندى ، مرجع سابق ص ٢٩

(٣٨) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده (دكتور محمد عمارة) جـ٣ الإصلاح الفكرى والتربوى ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٧٢م ص١١٢،١١٣

(٣٩) الأعمال الكاملة للأمام محمد عبده، مصدر سابق جـ١ ص٣٠ وأيضاجـ٣، ص١٦٦، ١٦٧

(٤٠) أنظر كلمة الأمام محمد عبده، فى مدرسة مصر بالقاهرة باعتباره رئيسا للجمعية الخيرية الإسلامية عام ١٩٠٠م فى الأعمال الكاملة جـ٣،مصدر سابق، ص١٦٠

(٤١)الأعمال الكاملة للأمام محمد عبده جـ٣، مصدر سابق ص٢٣٦

(٤٢)لأعمال الكاملة للأمام محمد عبده جـ١، مصدر سابق ص٣٧

(٤٣) الأعمال الكاملة للأمام محمد عبده جـ٣، مصدر سابق ص١٧٩،١٧٨

(٤٤) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده ، جـ ٣، مصدر سابق ، ص٢٠١، ٢٤٠، ٢٤٣، ٢٥٠

(٤٥) خالد نعيم ، مرجع سابق ، ص١٦٥، ١٦٦

(*)إيرانى الأصل ولد في عام ١٨٣٩ في قرية أسد أباد بالقرب من مدينة همذان، وأطلق على نفسه لقب الأفغانى حتى تتاح له كشيعى فرصة الدعوة للإسلام في البلاد العربية والإسلامية ذات المذهب السنى ، أنظر حقيقة الأفغانى، لميرزا لطف الله ، ترجمة : د- عبد النعيم حسنين ، دار الوفاء ، المنصورة، ١٩٨٦

(٤٦) الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغانى ، تحقيق د- محمد عمارة، القاهرة ، ١٩٦٧، ص٤٧٧

(٤٧)خالد نعيم ، مرجع سابق ، ص١٥٨،١٥٩

(٤٨)ميرزا لطف الله خان، حقيقة جمال الدين الأفغانى، مرجع سابق ، ص ٥٥،٥٦

(٤٩)خالد نعيم، مرجع سابق ، ص ١٦٤،١٦٥

(*)لبنانى ولد بطرابلس الشام عام ١٨٦٥ ، ثم هاجر إلى مصر في تسعينيات القرن التاسع عشر

(٥٠)محمد على ضناوى ، مرجع سابق ، ص١١١، ١١٢

(٥١)أنور الجندى ، الإسلام في وجه التغريب ، بدون تاريخ ، ص٢٩

(٥٢)أنور الجندى ، تاريخ الإسلام، المجلد الثانى ، دار الأنصار للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٧٩ ، ص ١٦٢

(٥٣)خالد نعيم ، مرجع سابق، ص١٦٨

(٥٤)نفسه، ص١٦٦، ١٦٧

(٥٥) محمد صبيح ، اليقظة ، جـ ٢ ،÷ دار التعاون ، القاهرة ، ١٩٦٣ ، ص٢٧٢

(٥٦)خالد نعيم ، مرجع سابق، ص١٦٨

(٥٧) أنور الجندى ، تاريخ الإسلام ، مرجع سابق ، ص٦٥٧ وأيضا: محمد صبيح، مرجع سابق، ص٢٧٠

(٥٨) أنور الجندى ، مرجع سابق ، ص٦٥٧

(٥٩) نفس المصدر ، ص٦٥٧،٦٦٠

(٦٠) لينوار رايت ، مرجع سابق ص٢٦١

(٦١) حنا فهمى ويصا ، أسيوط حدوتة مصرية ، القاهرة ١٩٩٦م، ص١٣١

(62)*A . Watson* , The American Mission in Egypt P.110

وأيضا : باسيليوس بطرس ، مرجع سابق ، ص٣١١

(٦٣) رزق الله مالطى ، جواب الكنيسة الأرثوذكسية والرد على الاعتراضات البروتستانتية ، مطبعة الهلال بالفجالة ، مصر ١٩١٢ ، ص٣١،٨١

(٦٤) باسيليوس بطرس، مرجع سابق ، ص٣٢٧،٣٢٨

(٦٥) نفسه، ص٢٤٣، ٢٤٤

(٦٦) باسيليوس بطرس ، مرجع سابق ، ص٢٤٤ وأيضا: سليمان نسيم ، الأقباط والتعليم فى مصر ، بدون تاريخ ص٩١.

(٦٧) نفس المرجع ، ص٣٤٥،٣٤٤ وأيضا: سليمان، نسيم، مرجع سابق، ص٩٣.

(٦٨) طارق البشرى ، المسلمون والأقباط فى إطار الجماعة الوطنية ،الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠ ص٦٧.

(٦٩)كتاب اليوبيل الألماسى ، مصدر سابق " لمحة من حياة بعض القساوسة الذى خدموا الكنيسة البروتستانتية" ، ص٦٧-٧٧ .

(٧٠)حنا فهمى ويصا ، مرجع سابق ص١٤٩

(71)A. Watson, Op. Cit .p. 199

وأيضا:كتاب اليوبيل الألماسى ، مصدر سابق ، ص ١٦

(٧٢) طارق البشرى ، مرجع سابق ،ص٦٢ وأيضا مصطفى النحاس جبر، سياسة الاحتلال تجاه الحركة الوطنية ، ١٩٠٦-١٩١٤ ، الهيئة المصرية للكتاب ، ١٩٧٥ ، ص ١٢٥

(٧٣)مصطفى النحاس جبر ، سياسة الاحتلال تجاه الحركة الوطنية ١٩٠٦- ١٩١٤، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥، ص١٢٥

(٧٤) حنا فهمى ويصا، مرجع سابق ص١٦١

(٧٥)أنور الجندى ، مرجع سابق ص٢٩

(٧٦) سامى عزيز، الصحافة المصرية وموقفها من الاحتلال الإنجليزى ، دار الكتاب العربى، القاهرة ١٩٦٨م ص٩٤ وأيضا أنور الجندى، تاريخ الإسلام، مرجع سابق ص٦٢٢، ٦٢٧

(٧٧) كتاب اليوبيل الألماسى ، مصدر سابق ص٥٤-٥٦ وأيضا لينوار رايت ، مرجع سابق ص١٨٠.

الفصل الثالث

المؤرخون العرب ودورهم فى الكشف عن الخصوصية الإسرائيلية التى تتعارض مع مضمون حوار الحضارات

محمد محمود أبوغدير (*)

سواء كان الأمر يتصل بصراع حضارات، كما تؤكد أغلب المصادر والدوائر الغربية، وبخاصة بعد سقوط الاتحاد السوفييتي، وزوال أكبر خصم للرأسمالية الغربية بزعامة الولايات المتحدة، من الوجود أو حوار حضارات كما يقول العالم العربي والإسلامى، بعد أن وجد نفسه يواجه العولمة الغربية الأمريكية، وهو فى حالة من عدم الاستعداد التام فى جميع المجالات، فإن على المثقفين العرب عامة والمؤرخين خاصة مسئولية كبيرة فى التصدى لهذه الحملة الغربية الأمريكية المدعومة صهيونياً وإسرائيليا، والعمل بشكل فعال ومؤثر على المشاركة فى عملية إعادة تدوين التاريخ البشرى، وإعادة صياغته حتى لا تصبح صناعة أمريكية غربية خالصة، ومدعومة كما ذكرنا من عناصر صهيونية، أصبح لها السيطرة على أغلب وسائل الاتصال الحديثة فى العالم كله.

لم يعد من المقبول أو من المنطقى إذاً، الاكتفاء بترديد كلام معاد عن دور لعبته الحضارة العربية الإسلامية فى رقى البشرية ثقافياً وروحياً ومادياً وعلمياً، وهى حقائق سجلها المستشرقون الأوروبيون المسيحيون وليست موضع شك أو ريبة، بل يجب المشاركة بدور فعال فى الجهود التى تبذل الآن وفى الغرب بصورة خاصة، لاعادة بلورة العالم وتشكيله وفق النهج الغربى، مما قد يؤدى إلى ذوبان الشخصية العربية داخل منظومة العولمة الغربية، وبالتالى تراجع دور الثقافة العربية بل واختفاء المثقف العربى من الوجود أو تحويله إلى مجرد ترس هامشى، ضمن منظومة غربية متفوقة مادياً وعلمياً وثقافياً، وهو وضع يتعارض ويتباين مع حقيقة وجود قاعدة عريضة وقوية من المثقفين العرب فى جميع المجالات، وبخاصة فى مجال علم التاريخ وغيره من العلوم الأخرى التى كان للعرب فيها إنجازات رائعة، ولا زال لهم دور يمكن أن يؤدونه فى إطار الجامعات والمراكز والمؤسسات البحثية المتناثرة على امتداد العالم العربى وبخاصة فى مصر.

(*) أستاذ الأدب العبرى المعاصر . كلية الدراسات الإنسانية – جامعة الأزهر.

ومما يؤسف له إنه رغم الأخطار المحدقة بالعالم العربى بسبب هجمة العولمة الغربية، وفق النهج الأمريكي، فلم يظهر حتى الآن العمل العربى المنظم فى هذا المجال، فيما عدا بعض الأعمال والجهود الفردية التى يقوم بها المثقفون العرب والمصريون خاصة، بعد تراجع دور الحكومات والدول العربية فى هذا المجال إلى حد كبير بسبب الخصخصة التى امتدت إلى المؤسسات الفنية والثقافية والحضارية المختلفة، وتغلبها على حماس هذا الفرد أو ذاك، إذا أراد أن يكون له دور مضاد أو حتى دور لا يتجاوز رد الفعل وليس المبادرة، ولا ينكر أثر التغيرات الاقتصادية والتكنولوجية التي شملت العالم والتى برزت خلالها أدوار الشركات العملاقة عابرة القارات، ليس فقط فى المجال الصناعى والفنى بل أيضاً فى مجال الثقافة والطباعة والنشر والإعلام والتى أدت إلى ضعف المبادرة الفردية مهما كان حماس الشخص الذى يقف وراءها. فإمكانيات أى فرد مهما علا شأنه لا تصل إلى حد منافسة الإمكانيات المتوافرة للشركات العملاقة وعابرة القارات، والتى بدأت تعمل مؤخراً على التدخل فى شئون الفرد ليس فقط بدءا من عاداته فى المأكل والملبس، بل حتى فى الأغانى والموسيقى التى يجب أن يسمعها وفى الأفلام والعروض المسرحية التى عليه أن يشاهدها. أما عن المؤلفات الأدبية والثقافية العامة فحدث ولا حرج.

المؤرخون العرب ودورهم فى فضح الدور الإسرائيلى لتشويه العرب حاضراً وتاريخاً

ولا تخفي إسرائيل سعيها لاستغلال المتغيرات الدولية بعد سقوط الاتحاد السوفيتي وتفرد الولايات المتحدة بالهيمنة على العالم. وقد نجحت بالفعل فى قراءة الخريطة المستقبلية للعالم فى وقت مبكر، ومن هنا جاء سعيها الحثيث لإيجاد مجالات للتعاون والمصالح المتبادلة بينها وبين العولمة الأمريكية بشقيها الاقتصادى والثقافى، رغم تعارض ذلك مع ما تذكره الأدبيات اليهودية والصهيونية عن خصوصية يهودية، تميز الجماعات اليهودية عن غيرها من البشر. وترجم هذا التوجه إلى إصدار مجموعات من الدراسات والكتب سواء داخل إسرائيل أو خارجها، تعمل على الترويج للتوجهات الإسرائيلية فى المنطقة العربية، وتشويه التاريخ العربى لفلسطين وغيرها من المناطق العربية، بل وصل الأمر إلى حد التطاول على الثقافة العربية القديمة والحديثة والمعاصرة، والادعاء بأنها لم تعد تناسب التطورات التى تحققت فى كافة المجالات فى العصر الحديث، مع مطالبة العرب بتبنى أنماطاً جديدةً من الثقافات التى يطلقون عليها اسم ثقافة السلام أو ثقافة الحوار بين الحضارات وبين الشعوب والأديان المختلفة والتخلى عما يسمونه ثقافة الحرب التى لازالت تسيطر على حد قولهم على العقول العربية، وتحول دون ترسيخ السلام وقواعده فى المنطقة، بل وصل الأمر الآن

إلى حد المطالبة بالتدخل القوى فى المناهج الدراسية المطبقة فى المؤسسات والمعاهد التعليمية العربية. وبرز فى إسرائيل من ادعى بأن السلام فى المنطقة لن تضمنه المعاهدات والاتفاقيات السياسية أو الاقتصادية وحوائط الصواريخ ومحطات الإنذار المبكر، وإنما يضمنه تسكين السلام ذاته فى عقول الشعوب العربية ووجدانها. ومن ثم يجب التدخل القوى فى المناهج الدراسية وفي وسائل الإعلام والمؤسسات الثقافية فى العالم العربى، لإزالة كل ما يمكن أن يتعارض مع مفاهيم السلام(١).

وتستغل إسرائيل التقدم الذى حققته فى وسائل الاتصال بمختلف أشكالها فى الترويج لأفكارها المدمرة، ليس فقط للثقافة العربية المعاصر، بل فى بث أفكار خطيرة عن ضرورة إعادة كتابة تاريخ المنطقة كلها بصورة تخدم توجهات السلام كما يقولون. وقد بثت إسرائيل هذه الأفكار فى مجموعة من المطبوعات المختلفة المكتوبة بأغلب اللغات المستخدمة من جانب الباحثين العرب، دون الاعتماد على نتائج الحفريات الأثرية الحديثة والمعاصرة التى جرت فى فلسطين خاصة والتى تخدم المواقف والتوجهات العربية. والتى تلقفها بعض علماء التاريخ فى إسرائيل من أصحاب المواقف النقدية للرواية الإسرائيلية المتداولة فى هذا الشأن للرد على خصومهم من المؤرخين الذين جندتهم المؤسسات الصهيونية قبل وبعد قيام إسرائيل لتفسير وتبرير التصرفات التوسعية والعدوانية على العرب والفلسطينيين. وحتى هؤلاء النفر من المؤرخين المحدثين ومن ذوى التوجهات النقدية للرواية الصهيونية المتوارثة لم يحظوا بالاهتمام اللائق بهم من جانب المؤرخين العرب المعاصرين.

هل نترك للمؤرخين اليهود مهمة كتابة تاريخ فلسطين القديم والحديث

ظل العهد القديم هو المصدر الأساسى لتاريخ فلسطين القديم إلى أن ظهرت فى السنوات القليلة الماضية دراسات جديدة فى إسرائيل، تعتمد على نتائج الحفريات الأثرية التى قامت بها إسرائيل فى القدس العربية، منذ سقوطها فى أيديها فى عام ١٩٦٧، أخذت تشكك فى العديد من الروايات الواردة فى أسفار العهد القديم. وشكلت هذه المعلومات الجديدة مصدراً هاماً اعتمد عليه الكاتب والمؤرخ الأمريكى «كيث وايتلام» فى وضع كتابه الذى صدر فى عام ١٩٩٩ ضمن سلسلة كتب عالم المعرفة تحت عنوان (اختلاق إسرائيل القديمة). ورغم اعتراضنا على ما بعض ما ورد فى هذا الكتاب، مثل رفض أى وجود سياسى قديم لمملكة داود وابنه سليمان، إلا أننا نتفق مع أهم النتائج التى خلص إليها الكتاب، ومنها أنه يقلب صورة العلاقة التاريخية بين اليهود والفلسطينيين القدماء رأساً على عقب. وبعد أن كان الباحثون والمؤرخون الذين زيفوا تاريخ تلك الفترة لخدمة مصالح سياسية تتعلق بأحداث التاريخ القديم والمعاصر

أيضاً، وبعد أن كانوا يسكتون تماما عن التاريخ الفلسطيني القديم، ولا يتناولونه إلا بقدر ارتباطه بممالك إسرائيل ويهوذا القديمة ، جاء الباحث الأمريكي «وايتلام» ليؤكد في كتابه هذا على أن التاريخ اليهودي القديم، هو مجرد جزء من التاريخ الكنعاني أو الفلسطيني القديم، وينتهي إلى ضرورة إحياء هذا التاريخ ودراسته، بوصفه موضوعاً قائماً بذاته، وليس مجرد إطار للسياق الذي ظهرت فيه مملكتا إسرائيل ويهوذا القديمتان.

وقد ترسخت مدرسة «وايتلام» من نتائج الحفريات الأثرية التي قامت بها إسرائيل في القدس منذ عام ١٩٦٧، والحفريات التي جرت قبل في مناطق من فلسطين قبل أو بعد قيام إسرائيل، وقد أثبتت العديد من هذه الحفريات عدم صحة العديد من المزاعم الواردة في العهد القديم عن تاريخ فلسطين القديمة. ومن أبرز الدراسات في هذا الشأن الدراسة التي أصدرها بروفيسور «زئيف هرتسوج» وأكد فيها عدم صحة ما يقال عن أن الهيكل القديم كان مقاما أسفل المسجد الأقصى بوضعه الحالي. وجاءت هذه الدراسة لتدعم نظرية البروفيسور «يشياهو لايبوفتس» التي أوردها في كتابه (اليهودية شعب يهودي ودولة إسرائيل) والصادر في عام ١٩٧٥، وفيها أكد عدم وجود تواصل واستمرارية لوجود يهودي قديم في فلسطين، يبرر سلب أراضي الفلسطينيين لإقامة إسرائيل عليها، من خلال الادعاء بوجود حق تاريخي لليهود فيها زال واختفى. ويرفض «لايبوفتس» أيضاً ربط النوازع القومية والوطنية بما يسمى بوعد يهودي تاريخي قديم في فلسطين، ويقول بأن الشعب اليهودي ككيان تاريخي وككيان له استمرارية تاريخية لم يكن له وجود فعلي على امتداد ثلاثة آلاف سنة(٢).

وجاء المفكر الإسرائيلي المعاصر «بوعز عفرون» ليفند في كتابه (الحساب القومي) الادعاءات الصهيونية القائلة بأن اليهود ظلوا يتطلعون على مر العصور إلى العودة إلى وطنهم، أرض إسرائيل، وقد اشار «عفرون» في هذا الصدد إلى دراسة قلم بها الأديب والمفكر أ ب. يهوشواع، ذكر فيها بأن اليهود لم يبذلوا على مدى ألفي عام منذ الخراب الثاني في عام ٧٠ ميلادية أي جهود لها مغزى للعودة إلى أرض إسرائيل. وأن اليهود الذين تسللوا إلى كل مكان تقريباً على وجه الكرة الأرضية، لم يقوموا بأي محاولة جادة من أجل الاستقرار في أرض إسرائيل، وأنه حتى بعد صدور وعد بلفور ورغم الدعم الذي قدمته بريطانيا لإقامة دولة يهودية في فلسطين، فإن اليهود في غالبيتهم العظمى لم يجيئوا إليها(٣).

ويرد عفرون في موضع آخر على الادعاء القائل بأن اليهود كانوا يشكلون أمة، تطورت في فلسطين من القديم إلى أن طردت منها، ويقول بأن محاولة وصف

اليهود بأنهم أمة إقليمية تحولت إلى أمة غير طبيعية نتيجة فقدان الأرض، تلك المحاولة لا تتفق مع الحقائق الراسخة القائلة بأن غالبية اليهود لم يحاولوا على الإطلاق التجمع فى أى أرض سواء فى فلسطين، أو أى بلاد أخرى، حتى عند ما توافرت لهم الفرصة لذلك، و أكد عفرون أن اليهود لم يظهروا كشعب في أرض فلسطين التاريخية بل ظهروا إلى الوجود كجماعة سكانية لها صورتها الروحية والثقافية فى بلاد النهرين، خلال فترة السبى البابلى، أو فى أرجاء الإمبراطورية الرومانية، أو فى أوربا خلال العصور الوسطى، ولكن لم يبلوروا كشعب على أرض فلسطين.

وأحد الاستنتاجات الهامة التى وصل إليها عفرون تقول بأنه «لما كان اليهود قد عاشوا فى الماضى كطائفة منغلقة على نفسها، وكان الدين هو أحد سماتهم الأساسية، فإنهم لم يشكلوا بحال من الأحوال ما يسمى بالأمة التى طردت من أراضيها، وحاولت العودة إليها موضحاً أن اليهود لم يحاولوا فى غالبيتهم العظمى العودة إلى (أرض إسرائيل) فى الماضى، كما لازال الجانب الأكبر منهم يعيش فى خارج إسرائيل فى الحاضر[٤].

المؤرخون الجدد فى إسرائيل وإعادة كتابة تاريخ الصراع العربى الإسرائيلى

تجتاز إسرائيل الآن أزمة هوية طاحنة، شغلت ولازالت تشغل المراكز البحثية فيها، سعياً للتوصل إلى صيغة جديدة جامعة مانعة، لوصف هذه الدولة وهل هى دولة إسرائيلية أم يهودية أم صهيونية. ويكاد هذا الدور يكون قاصراً أيضاً على المؤرخين الإسرائيليين، وكأنه لا يمس حاضر ومستقبل عالمنا العربى، ولأهمية هذه القضية والدور البارز للمؤرخين الإسرائيليين الجدد فيه، وجدنا أنه من الأفضل تخصيص الصفحات القادمة لتناول الصراع الذى يدور الآن بين المؤرخين الجدد وغالبية المؤرخين القدامى فى إسرائيل خاصة وأن بعض الأقلام المصرية المعدودة مثل «السيد يسين» و«محمد سيد أحمد» تعرضا لهذا الموضوع فى بعض كتاباتهما التى نشرت فى صحيفة الأهرام القاهرية. ورغم عمق تناول هذين المفكرين الكبيرين لتلك القضية، إلا أن اعتمادهما على مصادر أجنبية أتيحت لهما عبر وسائل الاتصال الحديثة، وعلى رأسها الانترنت، لم توفر لهما كامل القدرة على الاطلاع على بعض الجوانب والحقائق التى يجرى حجبها عمداً عن غير الإسرائيليين، انطلاقاً من الخطلب الإعلامي الإسرائيلى الذى يفرق بين ما ينشر داخل إسرائيل وما ينشر خارجها، رغم أن المصدر واحد. وأهمية الدور الذى يلعبه الآن المؤرخون الجدد فى إسرائيل وبعض المفكرين الرافضين للخطاب التقليدى الإسرائيلى اليهودى للتأريخ لتاريخ المنطقة

ولتاريخ الصراع العربـــى الإســـرائيلى المعـــاصر يتمثـــل فـــى اقتحامـــهم لقضايـــا وموضوعات، لم يكن يقترب منها أحد، مثل مسألة هل الحركة الصهيونية التاريخيـــة لازالت موجودة؟ وما هى طبيعة الدولة الإسرائيلية الحالية واحتمالات استمرارها فـــى التواجد مستقبلاً؟ وغير ذلك من القضايا التى سنتناولها فى الصفحات القادمـــة. ولعـــل أبرز هذه التساؤلات جميعاً هو ذلك الذى يتناول الحركة الصهيونيـــة، لأنـــها تشـــكل الأساس الذى أقيمت عليه الدولة، وإذا اختفى هذا الأساس فهل سيستمر البنيـــان الـــذى أقيم عليه فى التواجد أم مصيره الانهيار والزوال؟

ومن المعروف أن ذلك السؤال لم يبرز فجأة أو بدون مقدمات، بل أطل علـــى استحياء منذ المراحل الأولى لإقامة الدولة، وأخذ يتصاعد ويبرز رويدًا رويدًا بمـــرور الأعوام إلى أن تحول منذ السبعينات فصاعدًا إلى علامة استفهام كبيرة، تحيـــط ليـــس فقط بالأهداف المعلنة للحركة الصهيونية، وإلى أى مدى تحققت، بل أيضًـــا بمســـتقبل المشروع الصهيونى ذاته الذى تجسده إسرائيل. وهدف هذه الدراسة هو التصدى لـــهذه القضية على ضوء المستجدات التى برزت فى الساحة الشـــرق أوســـطية والعالميـــة، وعلى خلفية الحقائق والوثائق الرسمية التى كشف عنها فى إسرائيل فى مناسبة مـــرور ثلاثين عامًا على إقامة الدولة، والتى جاءت لتقدم إثباتات موثقة لحقائق، كان يعرفـــها الجميع فيما عدا المؤسسات الرسمية فى إسرائيل التى أصرت على الإنكـــار، لأنـــه لا يخدمها الاعتراف بحدوث تجاوزات لازمت خطوات إقامة الدولة، وبخاصة مـــاتعرض له الفلسطينيون من ممارسات غير إنسانية لدفعهم إلى الهروب إلى خارج حدود الدولة. ومما لاشك فيه أنه كان للمثقفين الإسرائيليين وبعض الدوائر الأكاديمية غير المتطرفة، وبخاصة من الشباب، والذين التزموا المنهج العقلانى والمنطقى فى تحليلهم للأمـــور، دور رئيسى فى تفجير هذه القضية وبقوة، رغم محاولات التقليل من حجمـــها وإخفـــاء أبعادها الحقيقية لأطول فترة زمنية ممكنة.

دولة إسرائيل : المشروع الذى حمل فى أحشائه بذور مشاكله المستقبلية :

لا نغالى إذا قلنا بأن إسرائيل حملت معها منذ سنواتها الأولى بذور مشـــاكلها المستقبلية، لأنها أقيمت على خلاف كل عرف أو منطق وضد كـــل تطـــور طبيعـــى، وارتبط بقاؤها واستمرارها بتوافر مجموعة من العوامل بحيث أن إختفاءهـــا أو زوال بعضها يفجر تلقائيًا مشاكل يصعب مجابهتها. فعلى خلاف كل ماهو مألوف فى تفســـير نشأة الدول، جاء الإعلان عن قيام الدولة نموذجًا خاصًا فى نشأة الدول، فهى لم تنشـــأ بمقتضى الطبيعة التلقائية للتطور، وفى إطار ما يسمى بالقانون الطبيعى، ولا بمقتضـــى التراضى العام بين الحاكم والمحكوم على الأرض، فيما يعرف بالعقد الاجتماعى، كمـــا

لم تنشأ تلقاء الانسجام الوظيفى بين أطرافها فى سياق النظرية العضوية، وإنما جاءت بدعوى الوعد الإلهى ونتيجة لما سُمى بالقوة الغالبة. وهكذا اختلفت نقطة البدء فى إسرائيل عن غيرها. ففى حين جاءت نشأة الدولة القومية الحديثة بعد أطوار من النضوج وصولاً إلى الطور الأعلى بفعل الصراع مع الذات ، فقد ظهرت إسرائيل إلى الوجود نتيجة مشروع ثقافى سياسى، له خلفيته الأسطورية وقوته العسكرية ، وعلى ذلك لم تشهد التجربة الإسرائيلية خبرة التطور من الداخل، وإنما جاءت نتيجة الحضور من الخارج، وكأنها دولة استدعائية «تم تأسيسها بقبول عدد من الأفراد بدعوى المجئ من بلاد الانتشار إلى ما سُمى بأرض الميعاد». ومن هنا ثار الجدل حول طبيعة المشروع الصهيونى فى مرحلة ما بعد الدولة[٥]. كما أن إسرائيل لم تكن المكان الذى ولد فيه أغلب سكانها من اليهود، بل هى وحسب المفاهيم الصهيونية، أرض يمكن الهجرة إليها وليست بالذات الأرض التى يولد الإنسان عليها. كما أن العلاقات بين اليهود و ((أرض فلسطين)) وُضعت دائمًا فى إطار فلسفى تاريخى، فهى ليست علاقة طبيعية خاصة بشعب ولد على أرضه ويعيش فيها على امتداد أجيال عديدة، بل هى مجرد مكان ورد ذكره ضمن ما سُمى بوعد إلهى أعطى لنسل ((إبراهيم)) عليه السلام. أى أنها تستند على أسطورة دينية، رغم أن ٨٠% من السكان اليهود فيها لا يتمسكون بالدين، ولا يطبقون شرائعه وتعاليمه، مقابل ٢٠% من السكان يعرفون باسم التيار الدينى بتوجهاته المختلفة. وإذا كانت الدولة هى حقًا ثمرة من ثمار المشروع الصهيونى، إلا أن الواقع الصهيونى فيها يختلف تمامًا عن الحلم الصهيونى الأصلى. فيهود العالم لم يتجمعوا فى أغلبيتهم فى إسرائيل. والدولة لازالت تعانى من مشاكل خطيرة، وهى ورغم كل ما حققته من إنجازات اقتصادية ورغم ما لديها من قوة عسكرية، أبعد عن أن تكون جنة عدن الموعودة، أو المكان الذى تختفى فيه ضائقة اليهود، كما بشر بذلك زعماء الحركة الصهيونية[٦]. وعلى ذلك لم يختف منذ قيام إسرائيل وحتى يومنا هذا الجدل حول طبيعة المشروع الصهيونى، انطلاقًا من الحقيقة التى أشرنا إليها وهى أن وضع الدولة يختلف عن الصورة اليوتوبية التى عرضها آباء الحركة الصهيونية فى أواخر القرن التاسع عشر. وأدى ذلك إلى بروز ما سمى بمرحلة ما بعد ((الصهيونية)).

ما بعد الصهيونية : تجسيد للتناقض بين الحلم والواقع :

كان «دافيد بن جوريون»، الذى ترجم **المشروع الصهيونى إلى واقع عملى** يتمثل فى إنشاء الدولة هو أول من بشر على استحياء **بإفلاس الفكرة الصهيونية** وإنتهاء مفعولها الفعلى بإقامة الدولة. فقد أعلن فى عام ١٩٥١، من «أنه لم تعد هناك

حاجة إلى الصهيونية بعد أن أقيمت الدولة». وتلا ذلك ما أعلن عنه العديد من المفكرين الإسرائيليين من أن الدولة قد تأسست حقًا، وتحقق تبعًا لذلك أهم أهداف الحركة الصهيونية، ومن هنا فإن إسرائيل دخلت مرحلة ما بعد الصهيونية. وقد ذكر الرئيس الحالي للكنيست أفراهام بورج في أغسطس الماضي وفي مناسبة مرور مائة عام على انعقاد المؤتمر الصهيوني الأول في بازل بأن «عقلية المنفى والشتات قد انتهت ويجب أن نواجه الأزمات المحيطة بنا . فأمامنا قنابل موقوتة خلّفها الآباء» . ومن هنا فإن مصطلح ما بعد الصهيونية يشير إلى وصول الحركة الصهيونية الهرتسلية إلى حالة من الوهن وعدم التحقق، حيث يتعامل هذا المصطلح مع الحركة الصهيونية على أساس أنها حركة سياسية احتضرت ولفظت أنفاسها[٧]. ورغم أن أصول هذا المصطلح تعود إلى خليط من الأفكار العامة المعادية للصهيونية وإلى أفكار تنتمي إلى عصر ما بعد الحداثة، وبالصورة التي ظهر بها في العالم الغربي قبل جيل مضى ، فإن هذا المصطلح أصبح التعبير الملائم الذي يجمع معًا دوائر من المفكرين اليهود والمفكرين الصهيونيين في الوسطين الأكاديمي والسياسي في إسرائيل[٨]. ويشير هذا المصطلح إلى انحسار الأيديولوجية الصهيونية، ودخول التجمع الصهيوني إلي عصر ما بعد الأيديولوجيات، حيث أن كلمة ((بعد)) في الخطاب الفلسفي الغربي تعني أن النموذج المهيمن قد ضمر وذوى ولم يولد نموذج جديد يحل محله ، أي أن ثمة أزمة على مستوى النموذج لم يظهر حل لها بعد[٩].

وبعد صعود ليكود إلى السلطة في عام ١٩٧٧ اقترن مصطلح ((ما بعد الصهيونية)) بما عُرف في المجال الأكاديمي والبحثي في إسرائيل بمفهوم «المؤرخون الجدد» و«علماء الاجتماع الإنتقاديون». فقد ظهرت في مجال العلوم الاجتماعية في إسرائيل مجموعة من الباحثين أعلنت تحديها للنظرية الصهيونية وللمشروع الصهيوني في إسرائيل، كما شككت في شرعية وجود إسرائيل ذاتها. وذكر هؤلاء بأن الصهيونية هي صورة من صور العنصرية، كما جاء في القرار الشهير الذي صدر عن الجمعية العامة للأمم المتحدة، وشككوا فيما تدعيه الصهيونية عن سعيها لتحقيق البعث القومي، وإقامة مجتمع قائم على المساواة والعدل. ويطبق هؤلاء أسس العلوم الاجتماعية كمادة لأبحاثهم، لكي يثبتوا أن كلام المتحدثين باسم الصهيونية عن مفاهيم العدل والحرية لا يتفق مع النشاط الاستيطاني المرفوض أخلاقيًا، لأنه أدى إلى طرد سكان هذه الأرض القدامى. ويرون كذلك بأن الحركة الكيبوتسية كانت مجرد أداة اقتصادية، أُستغلت لتنفيذ المشروع الاستيطاني الذي اقترن تنفيذه بالعديد من مظاهر الظلم الذي لحق بالسكان العرب. ونظرًا لأن الصهيونية تبدو في نظرهم حركة اغتصاب ونهب وظلم ،

فإن الدولة التى أقامتها تلك الحركة وُلدت عن طريق الخطأ، ولأنه لا يمكن التراجع عن هذا الخطأ فيجب التكفير عنه عن طريق إلغاء الطابع اليهودى للدولة حتى يتمكن السكان العرب فى فلسطين من العيش فيها على قدم المساواة. ويؤكد مفكرو هذه المدرسة أن موقفهم جاء بفضل التغير الذى أُدخل على نظرية البحث التى كانت مطبقة فى مجال العلوم الاجتماعية والتاريخية، ويتهمون من سبقوهم فى هذه المجالات وبخاصة فى العالم الأكاديمى الإسرائيلى بالتعاطف مع المشروع الصهيونى، ومن ثم كانت دراساتهم تبرر فقط مواقف طرف واحد، الأمر الذى شوه الصورة الاجتماعية والتاريخية الصحيحة. وبدلاً من وصف الواقع المتعدد الوجوه، فإن هؤلاء القدامى تصرفوا على أساس أنهم باحثون مجندون لخدمة الفكرة الصهيونية، وأخرجوا من تحت أيديهم مؤلفات تهدف إلى تبرير سياسة الزعامة الإسرائيلية[١٠]. ولعل هذا التناقض بين أحلام المشروع الصهيونى الهرتسلى وبين الواقع القائم فى إسرائيل، هو الذى دفع أحد المفكرين البارزين وهو بروفيسور «جرشوم شوكين» إلى القول بأنه «لو كان «هرتسل» يعلم مسبقًا بأن ثمن تحقيق النبوءة الصهيونية سيكون فى صورة استئصال شعب كامل من أرضه وأن الدولة التى يسعى إلى إقامتها ستدين بوجودها للدعم الخارجى، لفضّل التنازل عن حلم إقامة الدولة[١١] ». وما ذكره «شوكين» يعكس إدراك العديد من رموز الحركة الفكرية الإسرائيلية المعاصرة للإشكالية التى تمثلها الدولة حقًا، وتمردهم على العديد من الأفكار التى ترسخت فى الوعى الشعبى الإسرائيلى، بشأن مسيرة المشروع الصهيونى، وما اكتنفها من ممارسات غير إنسانية، ورفضهم الاستمرار فى محاولات تغييب الوعى من جانب بعض المفكرين المجندين لخدمة المواقف الرسمية. وقد عبر «يهوشفاط هركابى»، الذى عمل مديرًا للمخابرات الإسرائيلية ثم أستاذًا للعلوم السياسية فى جامعة تل أبيب لسنوات عديدة فى كتاب أصدره فى عام ١٩٨٦ تحت عنوان (عمليات حسم مصيرية) عن رفض تهميش دور المثقفين الإسرائيليين بفرض خدمة أهداف المؤسسة الرسمية فقال بأنه من «الظواهر المحزنة التى برزت فى إسرائيل مؤخرًا، تخلى بعض رجال الفكر عن دورهم التقليدى فى التأثير على الجماهير بصورة عامة. وقال أيضًا بأنه ليس من شك فى أن هناك العديد من الأسباب التى تقف وراء هذه الظاهرة . فقد كتب هؤلاء كتبًا ونشروا دراسات ومقالات مثيرة، ثم اكتشفوا أن كلماتهم ليس لها تأثير كبير، وبدأوا فى سؤال أنفسهم : لماذا يفعلون ذلك ؟. ورد على ذلك بقوله : «إننى أعترف بأننى سألت نفسى هذا السؤال مرارًا، إذ يبدو أن كل شئ قد قيل بالفعل وأن النقد والفكر لم يعد لهما نفوذ أو تأثير. إن من عادة المفكرين التعبير عن أنفسهم بشروح معتدلة ومستقلة، ولكن

خطورة الموقف الراهن من القوة بحيث تتطلب كلمات شديدة اللهجة. إن العقلية الشعبية التى جلبها ليكود معه جعلت أهل الفكر لايشعرون بالارتياح إذ أنهم لايستطيعون منافسة مهيجى الدهماء. غير أن ردود الفعل المعتدلة والحذرة لاتعتبر مناسبة فى أوقات الطوارئ الوطنية. والمفكرون يودون التفسير، ولكن الساحة السياسية تحتاج إلى نضال متواصل، لكى يدافع المرء عن آرائه. وأنهى «هركابى» كلامه قائلاً : «لكى يكون للمفكرين نفوذ فإنه يجب أن يشرعوا فى تكوين جماعات تشترك فى موقف واحد تدافع عنه[١٢] ».

وقد ارتبط ظهور ((المؤرخون الجدد)) بتغييرات وتطورات شهدتها الساحة الإسرائيلية منذ السبعينيات كما ذكرنا، بسبب صعود ليكود إلى السلطة للمرة الأولى (فى عام ١٩٧٧) واتجاهه نحو تطبيق سياسات تختلف من حيث التوجهات السياسية والعقائدية عن السياسات التى طبقت لسنوات عديدة بواسطة حكومات حركة العمل اليسارية. وهنا أدرك العديد من المفكرين الإسرائيليين أن المجتمع الإسرائيلى يسير فى طريق مغاير لما استقر عليه وجدان شرائح واسعة من السكان الاسرائيلين، وحاول بعضهم، إنطلاقاً من ذلك، توضيح الخلفية التى أدت الى بروز فكر (المؤرخين الجدد)، فيقول دكتور «اورى رام» : «برزت فى السبعينيات اتجاهات فكرية جاءت كبديل لليهودية القومية الصهيونية التى ظلت مهيمنةً حتى أواخر السبعينيات، مما أدى الى بدء حدوث تغير جوهرى فى الهوية الإسرائيلية وفى الوعى التاريخى الإسرائيلي» والاتجاه الأول الذى برز فى هذا الشأن فى السبعينيات هو ما يمكن أن نطلق عليه اسم ((الصهيونية الجديدة)). وهو اتجاه يؤكد فى نظر «اورى رام» على مفهوم ((أرض إسرائيل)) فى مواجهة مفهوم ((دولة إسرائيل)) وعلى مفهوم ((المجتمع الإسرائيلي))، وعلى الانتماء العرقى فى مواجهة الانتماء المدنى. وقد جسدت هذه الأفكار حركة «جوش ايمونيم» الدينية اليمينية ومعها التيار اليمينى بصورة عامة والذى عرف باسم (المعسكر القومى). وأخذ الاتجاه الثانى فى الظهور فى الثمانينيات بما اصطلح على تسميته (مابعد الصهيونية)، وهو اتجاه يؤكد على حق الفرد فى مواجهة الولاء الجماعى، وعلى مفهوم التطبيع فى مواجهة مفهوم (التميز)، وعلى المستقبل فى مواجهة الماضى. ويرى «اورى رام» أن حركة (هناك حدود) [٥] . هى التى جسدت الاتجاه الأخير الذى جمع فى صفوفه أيضًا مجموعةً واسعة من الحركات ذات الاتجاهات والمواقف المختلفة. وفرّق «رام» بين الاتجاهين على أساس أن الاتجاه الأول الذى يحمل اسم (الصهيونية الجديدة) والذى مثلته حركة «جوش أيمونيم» والحركات الاستيطانية اليمينية والدينية الأخرى هو اتجاه انعزالى يسعى إلى زيادة

ارتفاع السور الذى يحيط بالهوية الإسرائيلية من الخارج. أما الاتجاه الجديد (ما بعد الصهيونية) فهو اتجاه يسعى إلى خفض ارتفاع هذا السور الذى يحيط بالهوية الذاتية الإسرائيلية من أجل تحقيق مزيد من الانفتاح على الآخرين [١٣].

وتناول المفكر الفيلسوف المعاصر بروفيسور «اليعزر شفايد» هذه الظاهرة، أى (مابعد الصهيوينية) محاولاً إضفاء بُعد فلسفى اجتماعى على أسباب ظهورها القوى وعلل ظهورها بظروف تتصل بالمجتمع الإسرائيلى ذاته فيقول : «ليس هناك أى صعوبة فى الوقوف على المغزى الحقيقى للأيديولوجية الخاصة بمدرسة ((ما بعد الصهيونية)). فقد تبنت حكومات إسرائيل المختلفة ، اليسارية أو اليمينية، خلال الثمانينيات مواقف اجتماعية، اقتصادية وسياسية أدت إلى حتمية ظهور مصطلح ((ما بعد الصهيونية)). وإنه رغم الاختلافات الكبيرة بين اليسار واليمين بشأن القضايا القومية إلا أنه برز الاتفاق العام بينهما فى المجال الاجتماعى والاقتصادى، و نجم عن ذلك بروز فجوة عميقة بين الطبقات الثرية والأخرى الفقيرة، رغم توقف الحديث تقريبا عن مفاهيم (الفجوة الطائفية) التى اعتبرت (بقرة مقدسة) لا يجب الاقتراب منها. ثم أشار إلى تحول المجتمع الإسرائيلى إلى تبنى سياسة العنف وإلى تزايد معدلات الجريمة. وعلى مستوى الجهاز التعليمى، أشار إلى الأبعاد الاجتماعية الثقافية السلبية والخطيرة التى بدأت تظهر للعيان. ومن الشواهد على ذلك تطبيق أسلوب العرض والطلب فى الجهاز التعليمى وضعف المثل الثقافية، القومية والروحية بين الإسرائيليين، وتفاوت الوضع بين الدراسات اليهودية والدراسات الإنسانية العامة، وتخلى المؤسسات التعليمية، فى واقع الأمر، عن نمط الهوية الثقافية اليهودية والإنسانية العامة. ولم تعد تطبق أية أنماط خاصة بالتعاطف القومى. ويصل «شفايد» إلى السؤال التالى : «كم أمامنا من الوقت لكى نصل إلى حافة الانهيار الاجتماعى والأخلاقى من جانب ، والانهيار الروحى والثقافى من جانب آخر»، ويجيب على ذلك بقوله : «من الواضح أن مسيرة التفسخ والتحجر الاجتماعى ستكون سريعة فى دولة صغيرة وفقيرة فى الموارد مثل إسرائيل». ومع ما تعانى منه إسرائيل من تقاطب اجتماعى ودينى ومشاكل فى مسيرة السلام، فإن التفسخ الروحى والثقافى سيكون مصدر خطر شديد على بقاء الدولة كمجتمع مستقل. ومن هنا يرى «شفايد» أن (ما بعد الصهيونية) جاءت كمبرر أخلاقى فلسفى لمسيرة التفسخ ليس فقط على المستوى الأيديولوجى، بل أيضا على مستوى المسيرة السياسية، التشريعية القانونية، الاجتماعية، الاقتصادية والثقافية الروحية. واعتبر «شفايد» كل ذلك نذيرا بانهيار الهوية السياسية لإسرائيل كدولة صهيونية يهودية ومؤشرا على انهيار البنية الأساسية

الاجتماعية المطلوبة لاستيعاب المهاجرين الجدد، وتعميق مسيرة الذوبان اليهودى فى غير اليهود، وهو ما سعت الحركة الصهيونية إلى منع حدوثه، ومن هنا يخلص «شفايد» إلى الاستنتاج القائل بأن ظهور «ما بعد الصهيونية» هو المبشر بنهاية الدولة وانهيارها من الداخل[١٤] .

و«لأورى رام» نظرة أخرى فى هذه القضية وجذورها تتخطى المنظور التاريخى والاجتماعى الذى أشار إليه «شفايد» فيقول بان المجتمع الإسرائيلي يجتاز الآن مرحلة انتقالية تفصل بين الغروب المحتمل للزعامة القومية الصهيونية وبين البروز المحتمل لمجتمع مدنى متعدد الثقافات. كما يرى أن المناقشات الصاخبة بين المؤرخين القدامى والجدد ليست نابعة فقط من تبادل بين الأجيال، حيث كل جيل يرثه جيل آخر أحدث منه وله رؤى مغايرة، وكذلك ليست نابعة من اكتشاف حقائق جديدة، بل أن هذا التغير نابع قبل أى شئ آخر من نشوء روايات ثقافية جديدة تؤكد بلورة وتعاظم هويات كانت مقموعة ومستبعدة، وظهور مواقف انتقادية تنتمى إلى عصر ما بعد الحداثة داخل المؤسسات الأكاديمية الإسرائيلية[١٥] .

ومن المفيد فى هذا الشأن الوقوف على رأى «بنى موريس» الذى كان أول من أستخدم مصطلح (المؤرخون الجدد) حيث حدد العوامل التى ساعدت على الدخول فى مرحلة جديدة فقال «أعتقد أن إسرائيل دخلت مرحلة تعرف بمرحلة ما بعد الأيديولوجيات حيث أخذت المصالح والقيم العملية والفردية، تتغلب على قيم الجماعة». وأشار إلى ظاهرة التزاحم السكانى الذى تعانى منه إسرائيل يوميا فى الطرقات والشوارع الرئيسية داخل المدن مؤكدا بأن هذا الوضع بدأ يحتل مكانة بارزة داخل وعى الإسرائيليين، مما قد يؤدى فى المستقبل المنظور إلى تقييد الهجرة إلى إسرائيل لأسباب عملية موضوعية، وليس لأسباب عقائدية. كما أشار إلى الأبعاد السلبية للممارسات الخاطئة من جانب الحكومات الإسرائيلية المختلفة ضد العرب الفلسطينيين، على ضوء الوثائق التى كشف عنها، وكانت تقبع فى خزائن الحكومة الإسرائيلية، وتتصل بأعمال الطرد والذبح التى تعرض لها عرب فلسطين فى حرب ١٩٤٨ بالإضافة الى أعمال العنف التى ارتكبتها القوات الإسرائيلية على امتداد حدودها مع الدول العربية منذ الخمسينيات، وعدم استعدادها تقديم تنازلات من أجل تحقيق السلام مع الدول العربية. وأكد «موريس» أن هذه حقائق وليست موادا دعائية ضد حكومات إسرائيل، وهى تسلط الأضواء على تطورات تاريخية هامة قامت الحكومات الإسرائيلية، وعن قصد، بإخفائها عن الباحثين ، بالإضافة إلى تفرغ آخرين منهم لخدمة الأيديولوجيات التى سيطرت على إسرائيل لعشرات الأعوام[١٦]. ولعل أبرز

استنتاج يمكن استخلاصه مما ذكره «بنى موريس» هو رفضه غير المعلن لقانون العودة، وإن حاول تعليل موقفه هذا استنادا على عوامل مادية، مثل حالة التزاحم السكانى فى إسرائيل، بما لا يتيح إمكانيات جديدة لاستيعاب مهاجرين جدد، بالإضافة إلى اعترافه بممارسات غير إنسانية تعرض لها عرب فلسطين ، وهى حقائق كانت معروفة للجميع إلى أن جاءت الوثائق الى كشف عنها، لتؤكد ما سبق أن أنكرته المؤسسات الحكومية والأجهزة الإعلامية الإسرائيلية منذ ١٩٤٨. كما كشف بنى موريس أيضا عن زيف ادعاءات تحدثت عن إسرائيل كواحة للديموقراطية فى المنطقة، فكشف عن ممارسات غير ديموقراطية تعرض لها كثير من المفكرين الإسرائيليين من ذوى المواقف المستقلة حين قال : «فى مواجهة المفكرين الذين يكتبون تاريخا جديدا يوجد كثيرون مازالوا يسيرون فى الطريق القديم لكتابة التاريخ، وكأن دور الوثائق لم تفتح خزائنها بعد وكأنهم لازالوا يعيشون فى أواخر الخمسينيات. وهناك كثير من المؤرخين الجدد يتعرضون لضغوط شتى، حتى أنهم يخشون الكشف عن هويتهم وعن مواقفهم بصورة صريحة، حتى لا يلحق بهم الأذى المادى والوظيفى، وحتى لا تحجب عنهم المنح البحثية والدراسية وما شابه ذلك». وعرض «بنى موريس» لتجربته الذاتية وما عانى منه شخصيا فى هذا المجال بسبب مواقفه الجريئة والشجاعة فقال : «تندرج الجامعات الإسرائيلية، وبخاصة فى المجالات التى أكتب فيها، ضمن المؤسسات المحافظة والنمطية. ولذلك فإن أغلب الكتب المبتكرة والجديدة والتى تتسم بالجدية والتى صدرت فى السنوات الأخيرة، كتبها مؤرخون لا ينتمون إلى الكادر الأكاديمى الجامعى وصدرت عن دور نشر غير جامعية مثل دار نشر ((عام عوفيد)) الإسرائيلية أو دار نشر ((أكسفورد)) فى بريطانيا. وقد دفعت شخصيا ثمنا باهظا يتمثل فى سنوات عديدة قضيتها خارج أسوار الجامعة بسبب كتاباتى التاريخية التى لا تتفق مع الروح السائدة فى المؤسسات الرسمية ، ولست الوحيد الذى تعرض لمثل هذه الممارسات[١٧] ". والذى حدث حقا هو أن الذين أطلق عليهم اسم (المؤرخون الجدد) نشروا كتبهم الانتقادية فى الخارج وباللغة الإنجليزية. فقد أصدر «آفى شلايم» وهو أحد أعضاء مدرسة المؤرخين الجدد كتابه الذى يحمل عنوان (عبر نهر الأردن - الملك عبد الله) الحركة الصهيونية وتقسيم فلسطين فى لندن وبالإنجليزية عن دار نشر أكسفورد فى عام ١٩٨٨ لصعوبة نشره فى إسرائيل، لأنه وجه فيه اتهامات قاسية إلى الزعامة الإسرائيلية حملها فيه مسئولية النكبة إلى لحقت بالعرب وبالإسرائيليين أنفسهم على حد سواء، بسبب السياسات الإسرائيلية الرسمية[١٨]". والشخصية الثانية التى تنتمى إلى مدرسة المؤرخين الجدد وهو دكتور

«إيلان بابى» والمتخصص فى تاريخ الشرق الأوسط. فقد أصدر كتابه الذى يحمل عنوان «بريطانيا والنزاع العربى الإسرائيلى» بالإنجليزية عن دار نشر ماكميلان فى لندن فى عام ١٩٨٨. ونشر دكتور «سمحا فلابان» وهو الشخصية الثالثة فى مجموعة المؤرخين الجدد كتابه (مولد دولة إسرائيل) بالإنجليزية فى نيويورك فى علم ١٩٨٤، وفند فيه الأساطير التى استند إليها المؤرخون الإسرائيليون القدامى عند تأريخهم لمولد إسرائيل. أما الشخصية الرابعة فى هذه المجموعة والذى أطلق اسم (المؤرخون الجدد) عليها فهو دكتور «بنى موريس» الذى أصدر كتابه (مولد مشكلة اللاجئين الفلسطينيين) باللغة الإنجليزية عن دار نشر جامعة كمبردج فى نيويورك فى عام ١٩٨٧. وأصدر كتابه الثانى باسم (إسرائيل ومعارك الحدود) بالإنجليزية عن دار نشر أكسفورد فى عام ١٩٩٣. ولأن الكتاب الأخير لا يتعرض لممارسات حكومات إسرائيل ضد عرب فلسطين خلال حرب ١٩٤٨ وبعدها فإنه الوحيد من بين تلك الكتب الذى ترجم إلى العبرية بواسطة «يعقوب شاريت» ونشر فى عام ١٩٩٦.

الأفكار والمواقف الأساسية لمدرسة المؤرخين الجدد :

رغم اتفاق الآراء حول توقيت وظروف ظهور مجموعة المؤرخين الجدد، وربط بداية ظهورهم على الحلبة الأكاديمية البحثية بصعود ليكود إلى السلطة للمرة الأولى فى تاريخ إسرائيل فى انتخابات ١٩٧٧، إلى جانب الكشف عن وثائق تاريخية خاصة بحرب ١٩٤٨، إلا أن الآراء تباينت حول الدوافع الفكرية والسياسية والاجتماعية التى حركت هذه المجموعة من المؤرخين الشباب الذين لا يجمعهم تيار فكرى واحد، ولكن يربطهم هدف واحد وهو الكشف عن الأخطاء والجرائم التى ارتكبت فى حق الفلسطينيين، ومن ثم الدعوة إلى إعادة كتابة تاريخ الحروب الإسرائيلية العربية، انطلاقا من رفض العديد من المواقف التى اعتبرت من المسلمات الصهيونية التى لا يجب الاقتراب منها.

مصطلح المؤرخون الجدد ((هو إذن صنو لمصطلح ما بعد الصهيونية)) الذى تحول إلى حقيقة أكاديمية تاريخية معتمدة بعد سنوات قليلة من قيام إسرائيل ليصل إلى ذروته بعد صعود ليكود إلى السلطة وما تلته من أحداث أهمها الغزو الإسرائيلى للبنان فى عام ١٩٨٢، ثم تفجر الانتفاضة الفلسطينية أواخر ١٩٨٧، لتنقل الصراع العربى الإسرائيلى، وللمرة الأولى إلى عقر دار الكيان الإسرائيلى. والمصطلح هو اسم مشترك يطلق على مجموعة المؤرخين الجدد الذين ترسخت أقدامهم خلال العقدين الأخيرين. والذى يجمع هذه المجموعة من المؤرخين هى الرؤية الذاتية المبتكرة والثورية لتاريخ إسرائيل والصراع العربى الإسرائيلى ومعاناة شعب فلسطين، وكذلك

استعدادهم للتنكر لكل مبدأ صهيونى يسعى إلى ترسيخ سياسة التوسع فى الأرض العربية. وذكر وزير التعليم الإسرائيلى السابق «أمنون روبنشتاين» فى دراسة له حول ظاهرة المؤرخين الجدد «إن هؤلاء المؤرخين الجدد ومن هم على شاكلتهم من علماء الاجتماع الانتقاديين ينتمون إلى اتجاهات فكرية شتى تتراوح ما بين الاتجاهات الماركسية اليسارية والاتجاهات الخاصة لفترة (ما بعد الحداثة) وفق المدرسة الأوروبية الحديثة. وهؤلاء لا يكتفون فقط برفض الروايات المتعارف عليها حول التاريخ اليهودى والصراع العربى الإسرائيلى، بل يدعون إلى إعادة كتابة تاريخ المنطقة بصورة متوازنة وعادلة وليس بصورة تعكس الأحادية فى الفكر والرؤية[١٩]».

ويحاول بروفيسور «اليعزر شفايد» إبعاد كل رؤية مبتكرة عن فكر (المؤرخون الجدد) والإيحاء بأنه فكر مستورد من الغرب فيقول بأن «فكر مدرسة المؤرخين الجدد تعود جذوره إلى الثقافة الغربية الحديثة»[٢٠] .

وهذا القول يستند على حقيقة معروفة، وهى أن كل نشاط فكرى وثقافى وأدبى حديث فى إسرائيل، تعود جذوره حقا إلى المدرسة الأوروبية لمرحلة ما بعد الحداثة. وهذه حقيقة ترسخت وتحولت إلى شئ بديهى فى ظل السعى الدائم على تأكيد انتماء إسرائيل فكريا وثقافيا إلى الغرب، رغم أنها تقع جغرافيا فى الشرق. ويكفى الاستماع إلى الموسيقى والأغانى العبرية للتأكد من هذه الحقيقة. كما أن المسرح العبرى الحديث هو امتداد فى كل شئ للمدارس الحديثة فى المسرح الغربى الحديث وهكذا.

ويتمادى «شفايد» بعيدا فيتهم رجال مدرسة (المؤرخون الجدد) بأنهم يريدون الإعلان عن انتهاء المشروع الصهيونى الذى بدأ تاريخيا مع مرحلة الحداثة الأوربية فى النصف الأول من القرن العشرين ويريدون الدخول إلى عصر ما بعد الحداثة الذى بدأ فى الغرب أيضا فى النصف الثانى من القرن العشرين[٢١] . أى أنهم امتداد لتيار غربى وليس أكثر من مجموعة من المقلدين لأفكار سائدة فى الخارج، ويحاول تأكيد هذا الاستنتاج بالقول بأن فكر (ما بعد الحداثة) أو (ما بعد الصهيونية) مرتبط فى أساسه بمسيرة اجتماعية ثقافية تاريخية وفلسفية أوربية معاصرة، وأن هؤلاء يسعون عن طريق ذلك إلى خلق انطباع مفاده أن المشروع الصهيونى أو الدولة اليهودية فى طريقها إلى الزوال، إذا لم يتبن قادتها مفاهيم ما بعد الحداثة الأوربية فى المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية، فإما السير فى مسيرة ما بعد الحداثة وإما الاتجاه إلى وضع من التحجر والتخلف والذوبان[٢٢]. وانطلاقا مما سبق يمكن إيجاز الأفكار الأساسية لفكر وتوجهات المؤرخين الجدد على النحو التالى :

١- يتفق المؤرخون الجدد فى الرأى على أن إنشاء الدولة فى عام ١٩٤٨ قام على

خطأ واضح، وأن كل ما أقيم على الخطأ يتحتم إعادة تصحيحه وتصويبه. كما يرون بأن حرب ١٩٤٨ لم تكن حربا بطولية خاضتها قلة (يهودية) ضد كثرة (عربية)، وأن المحرك للنشاط الصهيونى فى فلسطين لم يكن السعى للعودة إلى العمل اليدوى المنتج والخلاق وإلى فلاحة الأرض، بل كان الهدف الأساسى هو الاستيلاء على الأراضى العربية . وأن كل ما قيل عن رغبة فى تحقيق السلام مع العرب لا يستند على أساس من الحقيقة(٢٣) . كما يرى المؤرخون الجدد أنه طالما أن إسرائيل أقيمت على أساس باطل ولما كانت هى ثمرة من ثمار الصهيونية، فإن الوقت قد حان إذن للتخلى عن الفكرة الصهيونية(٢٤) .

٢- يرى المؤرخون الجدد أن الدولة التى سعت الحركة الصهيونية إلى إقامتها لأسباب مختلفة لم تؤد إلى تحقيق الهدف الأول لإقامتها، وهو القضاء على ما سمى بضائقة اليهود فى العالم. فغالبية اليهود لازالوا يعيشون فى خارج إسرائيل، مما يعنى خلو الدولة من أى مضمون حقيقى لها أو مبرر لتواجدها لأنها لم تستوعب غالبية اليهود داخل حدودها.

٣- يرى المؤرخون الجدد بأن الحركة الصهيونية قد انتهى دورها حقا بعد إقامة الدولة. وكان أول من اعترف بذلك «دافيد بن جوريون» ذاته حين أعلن فى مناقشات جرت فى الخمسينيات مع زعماء صهيونيين مثل «ناحوم جولد مان» وآخرين بأن الحركة الصهيونية أصبحت فى نظره تخلو من أى مضمون حقيقى يبرر وجودها، وأنه إذا استمرت فى الوجود فسيكون ذلك بفضل عمليات التنفس الصناعى المستمر التى تجرى لها، وبالتالى فإن عوامل استمرارها هى عوامل مصطنعة.

ومن هنا خلص «بن جوريون» إلى أن الحفاظ على الأطر والمؤسسات الخاصة بالحركة الصهيونية فى خارج إسرائيل بعد إقامة الدولة هو خطأ جسيم لا يغتفر(٢٥). أى أن بن جوريون عندما وجد نفسه فى وضع بات عليه فيه أن يختار ما بين الدولة والحركة الصهيونية، فقد حسم الأمر لصالح الدولة التى بلغت سن الفطام، وعليها أن تستقل عن الحركة التى تولت ولسنوات جهد إنشاء الدولة. ويستند صاحب الرأى السابق لتأكيد موقفه هذا على الدعوة المتزايدة لإلغاء قانون العودة، وهى دعوة تشارك فيها عناصر إسرائيلية واسعة. ويرى هؤلاء بأن المنادين باستمرار قانون العودة يريدون فقط إضفاء ((بعد بلاغى جمالى)) على الدولة باعتبارها دولة للشعب اليهودى كله داخل إسرائيل وخارجها. ويرى هؤلاء أيضا بأن قانون العودة ليس له أى معنى إلا إذا منح السكان غير اليهود فى إسرائيل نفس حق الاختيار الممنوح للسكان اليهود، ومن هنا يخلصون إلى ضرورة إلغاء هذا القانون، أو على الأقل الحد مر منح

الجنسية الإسرائيلية وبصورة تلقائية لأى مهاجر يفد إلى إسرائيل من الخارج، إلا إذا ثبت أنه تعرض لاضطهاد فعلى أو إذا أثبت استحالة تواجده فى أى مكان آخر غير إسرائيل[٢٦]. وقد ثبتت صحة موقف هؤلاء المعارضين لقانون العودة بعد الهجرة الواسعة ليهود الاتحاد السوفييتي سابقا إلى إسرائيل، حيث أكدت دوائر وزارة الداخلية فى إسرائيل والمدعومة بإحصاءات من وزارة الأديان بأن من بين حوالى مليون يهودى جاءوا إلى إسرائيل من دول الاتحاد السوفيتي سابقا يعتبر ٥٠٠ ألف تقريبا منهم غير يهود، وبعضهم من المسيحيين الذين جاءوا إلى إسرائيل كنقطة انطلاق إلى إحدى الدول الأوربية أو إلى الولايات المتحدة. كما أن المؤسسات الدينية فى إسرائيل لن ترحب باستيعاب عشرات الآلاف من اليهود الإصلاحيين أو التنقيحيين فى الولايات المتحدة إذا أرادوا الهجرة إلى إسرائيل، لأن هؤلاء مشكوك فى يهوديتهم ومن أجلهم جرى إعداد القانون الجديد الذى يسمى قانون ((الهمراه)) أى ((التحويل أو تأكيد اليهودية)) وهو قانون يدعو إلى ضرورة اجتياز أنصار هذين التيارين إجراءات تهويد تقوم بها المؤسسات الأرثوذكسية فى إسرائيل، وقد أدى مشروع القانون هذا إلى تفجر خلافات حادة لم تحسم حتى الآن بين يهود الولايات المتحدة، حيث يتركز هناك أنصار هذين التيارين، وبين المؤسسات الدينية الأرثوذكسية والحريدية فى إسرائيل، وإلى تبادل الاتهامات وبصورة مستمرة بين الطرفين.

٤- يدعو المؤرخون الجدد إلى إعادة كتابة تاريخ إسرائيل والحركة الصهيونية وتاريخ الصراع العربى الإسرائيلى بصورة محايدة ومنطقية، مع الاستفادة بالوثائق التى كشف عنها مؤخرا، مع الإشارة إلى النكبة التى تعرض لها الفلسطينيون . ويرى هؤلاء بأنه وردت فى الكتابات الصهيونية الرسمية الإشارة إلى عرب فلسطين منذ العهد العثمانى بصورة عارضة وهامشية، مع اعتبارهم عنصرا لا وجود له فى المشهد الجغرافى لأرض خالية وموعودة وتنتظر من يخلصها. وجرى منذ عام ١٩٤٨ وحتى عام ١٩٦٧ تجاهل الشعب الفلسطينى إلى حد كبير كمادة أكاديمية للبحث العلمى والتاريخى، ولم يأت ذكرهم إلا بصفة لاجئين. وبعد عام ١٩٦٧ أصبحوا يوصفون بأنهم إرهابيون ويشكلون مصدر تهديد وقلق، ولكن لايرقى إلى حد تهديد الوجود الإسرائيلى وتعريضه لخطر الانهيار. ويؤكد أحد رواد مدرسة المؤرخين الجدد وهو «إيلان بابى» بأن الذى يحرك ويقف وراء هذا الاتجاه هو الخوف من الاعتراف بوجود جماعة قومية عربية قائمة بذاتها وتقاتل من أجل حقوقها، لأن ذلك يتناقض مع الصورة التى رسمتها الحركة الصهيونية لنفسها كضحية للظلم، ولأن ذلك سيفند الأسطورة الصهيونية التى تتحدث عن الفئة القليلة التى هزمت الفئة الكثيرة بصورة

إعجازية[٢٧]. ويتفق مفكرون إسرائيليون لاينتمون إلى مدرسة المؤرخين الجدد مع هذا التوجه ومنهم «بوعز عفرون» صاحب كتاب (الحساب القومى) حين ذكر بأن بلورة وبناء الكيان اليهودى فى فلسطين يعود الفضل فيه إلى الصراع الدائم الذى خاضه السكان العرب فى فلسطين والذين تم بلورة طابعهم ووعيهم على أساس أنهم فلسطينيون. وكان هناك خوف دائم لدى الحركة الصهيونية على اختلاف تياراتها من الاعتراف بالقومية العربية الفلسطينية، لأن مغزى ذلك هو أن لهذه القومية حقوقا فى البلاد. ويكشف «عفرون» عن حقيقة أن زعامة الحركة الصهيونية تعمدت النظر إلى عرب فلسطين على أساس أنهم مجرد جزء من الأمة العربية الأكبر، وهى أمة تتكون من دول عديدة وتضم مناطق شاسعة ولديها ثروات طبيعية كبيرة، وبالتالى يسهل الإدعاء بأنه ليس من الإثم المطالبة بأن تخلى تلك الأمة العملاقة جزءا صغيرا من أراضيها الشاسعة، لتوفير مكان للشعب اليهودى الذى يفتقر إلى الوطن. كما اعترف بن جوريون بالتطور المبكر للوعى القومى الفلسطينى الذى برز كرد فعل دفاعى فى وجه الحركة الصهيونية[٢٨].

ويستند المؤرخون الجدد على جميع هذه المعطيات والحقائق التاريخية للمطالبة بإعادة دراسة أحداث الماضى وتاريخ الصراع العربى الإسرائيلى، وهو توجه اعتبره بروفيسور «روبنشتاين» توجها (تنقيحيا) ويشبه الدراسات الأمريكية الحديثة التى تتناول الحرب الباردة فى السبعينيات والثمانينيات والتى شهدت تغيرات واسعة فى أعقاب انهيار الاتحاد السوفيتي وفتح خزائنه لخروج الوثائق التاريخية المخزنة فيه وإعادة دراستها. وينهى روبنشتاين كلامه فى هذه النقطة الهامة فيقول : «يتضح حقا لكل من يتفحص أحداث الماضى أن الشعب الفلسطينى تعرض للمعاناة، وأنه إلى جانب النزوح الإرادى من جانب البعض حدثت حالات طرد واسعة للسكان سواء خلال حرب ١٩٤٨ أو بعدها، وإلى جانب ذلك تعرض بعض الفلسطينيين للمذابح والأعمال القاسية والشرسة وبخاصة فى الخمسينيات، حين طبقت الدولة عليهم أسلوب الحكم العسكرى بقسوة متناهية مع مصادرة أراضيهم[٢٩].

ويذهب «بنى موريس» بعيدا ويعود إلى ما قبل عام ١٩٤٨ لكى يؤكد تأصل الفكرة القائمة على طرد وتشريد الشعب الفلسطينى من أراضيه، حين ذكر فى محاضرة ألقاها فى مناسبة مرور مائة عام على أول مؤتمر صهيونى عالمى بأن لسياسة الترحيل الحالية (الترانسفير) والتى تعبر عنها أحزاب صهيونية جذورا عميقة فى المشروع الصهيونى منذ أيامه الأولى، وإن لم يطبق هذا الفكر إلا فى حرب ١٩٤٨ وما بعدها. ويؤكد بنى موريس أن «بن جوريون تبنى هذا الاتجاه فى عام

١٩٣٧ حين أضفت لجنة «بيل» الشرعية، على حد قوله، على النشاط الصهيونى فـــى فلسطين. كما أن نفس فكرة الترحيل والطرد (ترانسفير) وردت أيضـــا فـــى كتابـــات (هرتسل)، كما تحدث عنها زعماء صهيونيون آخرون[٣٠].

٥- يعلن المؤرخون الجدد أن حرصهم على دعم مسيرة السلام فى المنطقة، هو الـــذى دفعهم إلى توسيع دائرة جمهورهم المستهدف وتوجيه خطابهم السياسى والفكرى الجديـد إلى الرأى العام العالمى أيضا، ولذلك رحبوا بنشر كتبهم فى الخارج وباللغة الإنجليزيـة وبذلك يتم لهم «ضرب عصفورين بحجر واحد»، مخاطبة جماهير واسعة فى الخـــارج والتهرب من أى مضايقات داخل إسرائيل وبالصورة التى أشار إليها «بنى موريـــس» نفسه حين وجد نفسه خارج الكادر الأكاديمى بسبب مواقفه الجريئة وبـــالصورة التـــى أشرنا إليها. كما أنه من الصعب على «بنى موريس» أن يجد دار نشر فـــى إســـرائيل توافق على إصدار كتاب له، يدعو إلى إفراغ الفكرة الصهيونية من أى شـــرعية لـــها داخل إسرائيل وخارجها، ومؤكدا على أن الحركة الصهيونية تسببت فى كارثة لليـــهود والعرب على السواء وداعيا إسرائيل، بعد الكشف عن المآسى التى لحقت بالفلسـطينيين إلى التخلى عن هويتها الصهيونية والمشاركة الفعلية فى حل مشاكل هؤلاء السكان[٣١].

٦- قدم المؤرخون الجدد تصورا جديدا لطبيعة الدولة وطبيعة علاقاتها مع يهود العالم، وهى أشياء احتلت مكانة هامة فى المشروع الصهيونى الأصلى الذى دعا إلـــى إقامـــة الدولة. ولذلك يرفض المؤرخون الجدد أى مزاعم بشأن وجود معـــاداة للســـامية فـــى الخارج. ويرون بأنه طالما أنه لا توجد طوائف يهودية تعيش فى ضائقة فى الخـــارج، وطالما أن مصادر الهجرة إلى إسرائيل تكاد تكون قد توقفت، إلى جانب عدم الرغبـــة حقا فى رؤية يهود أثرياء ولهم نفوذ وتأثير، مثل يهود الولايات المتحدة وقد هـــاجروا إلى إسرائيل، لأنهم يشكلون سندا سياسيا ومصدرا للدعم المالى لها، فقد حـــان الوقـــت لتخلى الدولة عن طابعها اليهودى الصهيونى وتحويلها إلـــى دولـــة خاصـــة بجميـــع مواطنيها الذين يعيشون فيها فعلا سواء كانوا يهودا أو غير يهود. ويدعون إلى إعـــادة تقنين الروابط بين إسرائيل ويهود العالم، وجعلها تتم بالصورة المعروفـــة الآن والتـــى تربط دول هجرة أخرى مثل إيطاليا وأيرلندا بالإيطاليين والأيرلنديين الذين يعيشون فى الولايات المتحدة[٣٢].

المشروع الصهيونى إلى أين؟

يستدل مما ذكر أنه رغم أن المؤرخين الجدد قد فرضـــوا وجودهـــم، خـــلال العقدين الأخيرين، على الساحة الأكاديمية والبحثية فى إســـرائيل ودفعـــوا المؤرخيـــن القدامى إلى انتهاج موقف دفاعى لضعف منطقهم أولا، وإزاء الكشف عن وثائق جديـدة

أكدت زيف العديد من الادعاءات الصهيونية السابقة عن الصراع العربى الإسـرائيلى، فإن الحقيقة هى أنهم لم يكونوا أول من تحدى الرواية الصهيونية المتوارثة عن مـاضى إسرائيل وحاضرها ومستقبلها أيضا. لقد سبقهم إلى ذلك كثـير مـن المفكريـن منـذ السنوات الأولى للحركة الصهيونية، حيث أن الذاكرة والمكتوبات المختلفـة لازالـت تحتفظ بالأشياء البعيدة عن الصراع الذى خاضه زعيم الصهيونيـة الروحيـة «آحـاد هعام» ضد أنصار الصهيونية الهرتسلية العملية، حين أكد لهم أن تهجير اليـهود إلـى فلسطين تمهيدا لإقامة دولة يهودية لن يحل مشاكل اليهود فى العالم، وأنه من الأفضـل إعادة بناء اليهود فى العالم روحيا قبل نقلهم جسديا إلى فلسطين.

ولكن ما يسجل لصالح المؤرخين الجدد، هو أنهم اعترفوا وأكدوا حقيقـة زوال الفكر الصهيونى، بعد قيام إسرائيل التى حلت محل المؤسسات الصهيونية التاريخيـة. إلى جانب اعترافهم المعلن بالمظالم التى تعرض لها الفلسطينيون من تشـريد وطـرد ومصادرة أراض، بالإضافة إلى دعوتهم إلى تصحيح الأخطاء التـى صـاحبت قيـام الدولة.

الخلاصة:

بعد صدور كتاب (وايتلام) عن اختلاق إسرائيل الجديدة وبعد ظهور مجموعـة من المفكرين الإسرائيليين الرافضين أو قل الناقدين للمنهج الصـهيونى فـى التـأريخ لتاريخ فلسطين القديم والحديث والمعاصر يصبح السؤال المنطقى هـو : أليـس مـن المنطقى أن يبرز دور المؤرخين العرب المعاصرين مع اسـتغلال نتـائج الحفريـات الأثرية التى جرت فى فلسطين، قبل وبعد قيام إسرائيل فـى إعـادة صياغـة تـاريخ فلسطين بل والمنطقة، وفق منظور عربى سليم. نحن لا ننكر الجـهود التـى يبذلـها البعض سواء بين الفلسطينيين أو المصريين أو غيرهم من المؤرخين العـرب، ولكـن برزت فى السنوات الماضية مجموعة من أصحاب الأقـلام ذات النـبرة الإعلاميـة العالمية التى تقوم على الهواية التاريخية، وليس على الاحـتراف والحرفيـة، وهـو مجهود يشكرون عليه، ولكنه فى حاجة إلى تنظير وتدقيق ومراجعة من جانب أصحاب اليد الطولى فى هذا الشأن، وهم المؤرخون بما يمتلكون من وسـائل بحثيـة وطـرق أكاديمية منهجية لا تتوافر لغيرهم من المثقفين.

وفى هذا الشأن يكون من المفيد الاستعانة بخبرة مجموعة من أسـاتذة أقسـام اللغات العبرية فى الجامعات المصرية، لما لديهم من قدرة على الوصول إلى مصـادر عبرية قديمة وحديثة بصورة مباشرة، وتشكيل مجموعة عمل متكاملة، بدلا من العمـل الفردى الذى يسيطر الآن على المتخصصين فى كافة المجالات، وبدون ذلـك سـتبقى

عملية كتابة تاريخ فلسطين القديم والحديث حكرا على المؤرخين والمفكرين الإسرائيليين المعاصرين، ويظل أصحاب القضية متلقين ما يصل إليهم من كتابات إسرائيلية وغير إسرائيلية، إما في صورة كتب ومنشورات مطبوعة، أو في صورة مادة تبث الآن وبقوة عبر شبكات الإنترنت التي تخضع للنفوذ والتأثير الصهيوني، ولا تجد من يرد عليها ويصحح الكثير من المعلومات الخاطئة التي تتضمنها.

وإذا كانت إسرائيل قد نجحت حتى الآن في الارتباط بعجلة العولمة الغربية واستطاعت الوصول إلى مستوى من التحالف المنفعي مع المصالح الأمريكية وبخاصة بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١، فإن هذا نجاح مؤقت في نظري ونفعي مصلحي في جوهره، ويتعارض مع طبيعة الإنسان اليهودي وخصوصيته التي لا تجعله يثق في الآخرين الأغيار مهما كان حجم المصالح الآنية. وفي هذه الساحة بالذات يمكن للمثقف العربي عامة والمؤرخ خاصة أن يكون في طليعة القوى التي تكشف عن زيف المخططات الإسرائيلية في المنطقة المدعومة أمريكيا، مع التركيز بصورة خاصة على حقيقة خصوصية العقل اليهودي الإسرائيلي التي تشكل جدارا، مانعا لأي حوار حقيقي يكون الإسرائيليون طرفا فيه.

وإذا نظرنا إلى الإنسان الإسرائيلي اليهودي الحالي الذي يعيش في إسرائيل حاملا جنسيتها ومعتنقا اليهودية، سواء كان ممارسا حقيقيا لشعائرها ومطبقا لفرائضها أم كان ملتحفا فقط بالديانة اليهودية كمظهر خارجي وكعباءة ووسيلة لربطه بغيره من اليهود في الداخل والخارج، فسنجد أن قيام الدولة قد غير في شخصيته بل وفي سلوكياته وتصرفاته، بما يمكن أن يجعلنا نقول إننا نقف الآن أمام إنسان يهودي يختلف في الكثير من الجوانب عن أي يهودي آخر يعيش في الخارج. فلأول مرة منذ قضى الرومان على آخر وجود سياسي لليهود في فلسطين في عام ٧٠م أصبح اليهودي يعيش في إسرائيل كمواطن لدولة مستقلة وعضو في الأسرة الدولية، ودولة لها جيشها وأجهزتها التنفيذية والتعليمية والقضائية والعسكرية. ولم يعد اليهودي الإسرائيلي مجرد فرد ينتمي إلى أقلية دينية كما هي الحال بالنسبة ليهود الخارج الذين تؤثر ظروفهم كأقلية على وضعهم داخل المجتمعات التي يعيشون فيها، مهما حققوا من إنجازات اقتصادية وتقنية. ومهما امتلكوا من وسائل النفوذ والسيطرة على الآخرين. حقا قد يصلون إلى وضع مميز ومؤثر وبما يفوق حجمهم الفعلي، كما هي الحال في الولايات المتحدة. ولكن يبقون رغم كل ذلك في وضع الأقلية الدينية التي يجب أن تخضع لقواعد اللعبة المتبعة في الدول التي يعيشون فيها، وهو ما سوف نتناوله في الجزء القادم من هذه الدراسة عند حديثنا عن وضع يهود

الدولة الثرية عامة ويهود الولايات المتحدة خاصة.

كان من المحتم إذن أن يؤدى قيام الدولة، وحيث أسس اليهود فيها مجتمعا سياسيا كاملا أن تختفى العديد من السمات المشتركة بين اليهود فى إسرائيل وبين غالبية اليهود الذين لازالوا يتواجدون فى دول العالم، مثل كونهم أقلية ومركزين فى مهن معينة، ونتيجة لذلك بدأت تظهر سمات إقليمية جديدة لا تتوافر لليهود الآخرين فى العالم جنبا إلى جنب مع استمرار الصفات اليهودية المتوارثة والتى فشلت الدولة فى القضاء عليها، وإحلال صفات إسرائيلية خالصة، تجعل المواطن اليهودى فى الدولة بمثابة نتاج جديد لوضع جديد نشأ أو أنشئ. بل أثبتت الأحداث والسنين أن الإنسان الإسرائيلى لازال أسيرا لمجموعة من الموروثات القديمة، ساعدت الدولة ذاتها على ترسيخها وتخليدها ومنها مثلا (عبادة القوة) وعقيدة (الصراع المستمر الذى يجب أن يخوضه الإسرائيلى مع البيئة المحيطة به) وذلك يدعم حتمية أن يكون الإسرائيلى فى حالة تأهب دائم للتصدى لكل من يتربص به شرا. وهذا خلق وضعا جديدا تنفرد به إسرائيل بل الإسرائيليون جميعا دون سائر دول وشعوب العالم. وقد استمد هذا التصور مما أسماه دكتور «موشيه سوكرمان» (عبادة الخوف من الآخرين) والتى تكمن فى الذاكرة اليهودية، ومؤكدا على حقيقة أن عبادة الخوف من الآخرين هى الدافع والمحرك للنظرية الإسرائيلية التى تدعى دائما بأن هناك من يريد الإضرار بإسرائيل وباليهود ولذلك لا يجب أن تمنح الثقة للأغيار [٣٣].

وتشكل عبادة الخوف من الآخرين أحد جناحى مكونات الشخصية الإسرائيلية الحالية، أما الجناح الآخر فهو ما أطلق عليه المفكر الإسرائيلى «بنيامين بيت هالحمى» اسم (تركة الماضى) مؤكدا أن مواريث الماضى بكل ما فيها من سلبيات تضغط على الإسرائيليين بقوة، وأن كل ما يفعله الإسرائيلى الآن هو محاولة تفسير مسيرة التاريخ اليهودى من جديد. ومن هنا يخلص «بيت هالحمى» إلى القول أن هناك صلة حقيقية بين التاريخ اليهودى والانحرافات والأخطاء التى شهدها وبين الوضع غير العادى وغير الطبيعى لدولة إسرائيل الآن[٣٤].

إن الحركة الصهيونية ومعها الدولة التى أقيمت فى فلسطين تعيش الآن أزمة هوية حقيقية رغم كل المكاسب الظاهرية والبادية للعيان. فإقامة الدولة بكل ما لديها من ترسانة عسكرية وبنية اقتصادية قوية لم تحل مشكلة الهوية التى عانى منها الإنسان اليهودى فى الماضى، ويعانى منها الإسرائيلى فى الحاضر. وإذا كانت الطائفة اليهودية قد اختفت حقا فى العالم فإن الإسرائيليين. وكما يقول «بوعز عفرون»، مازالوا يعيشون وكأنهم طائفة مغلقة على نفسها ومازالوا يشعرون فى إسرائيل بنفس

أزمة الهوية التى طاردتهم فى الشتات ولذلك، ورغم الاستقلال السياسى الذى تحقق لهم فى إسرائيل فإن الإسرائيليين لم يجتازوا بعد مرحلة الانتقال إلى واقع يستند إلى الحكم الذاتى الحقيقى. فالاستقلال السياسى هو استقلال خارجى فقط، والواقع السياسى الجماهيرى هو واقع انعكاس تفرضه الحاجة الملحة من جانبهم للتعبير عن مشاعر ونوازع الانتقام لديهم. وهكذا فإن الإسرائيليين يريدون عن طريق الجيش الإسرائيلى الانتقام من الأغيار بسبب مشاعر العداء والانتقام من الآخرين الذين عانوا منهم فى الماضى، سواء حدث ذلك حقا أم كان مجرد وهم يرد فقط فى ذاكرتهم التاريخية[٣٥].

وقصارى القول أن ما نراه اليوم فى إسرائيل هو أن الصهيونية القديمة قد أفلست وتوقف دورها بالإعلان عن قيام إسرائيل. ومع ذلك فإن إقامة الدولة هو فى حد ذاته إنجاز مادى لا ينكر، ولكن يبقى السؤال قائما : هل هذا الإنجاز تواكب مع بلورة إنسان يهودى جديدة فى إسرائيل لا يعانى من أمراض الشتات؟ وهل الخروج من الجيتو اليهودى أدى إلى نشوء دولة طبيعية كسائر الدول؟ لقد أجاب المؤرخ الإسرائيلى الشهير بروفيسور «تلمون» على تلك التساؤلات بقوله بأن : «الشعب اليهودى المشبع والغارق فى التاريخ أكثر من أى شعب آخر أصبح ممزقا الآن بين التأكيد الذاتى للنفس والذى ينبع من تحويل التاريخ إلى صنم جامد وبين الرفض الذاتى لهذا التاريخ. ويحدث عندما يجرى تحميل التاريخ عبئا ثقيلا للغاية مع المطالبة بتحويله إلى مخلص ومنقذ لليهود فإن الأمر سيؤدى إلى نتائج عكسية[٣٦] » ، والنتائج العكسية التى تحققت تقول بأن الحركة الصهيونية فشلت فى الواقع فى تحقيق الهدفين الأساسيين اللذين وضعتهما نصب عينيها وهما :

١- الخروج باليهود من حياة الجيتو والشتات بإقامة وطن لهم فوق تراب فلسطين

٢- أن تكون الدولة اليهودية الجديدة دولة كسائر الدول، وأن يكون اليهود الذين يعيشون فيها أمة كسائر الأمم. ولكن لأنها لم تأخذ فى الحسبان وجود شعب فلسطين فإنها أدت كما ذكر عضو الكنيست العربى دكتور «عزمى بشارة» إلى خلق جيتو جديد يعيش فى حالة حرب مستمرة مع محيطه. ولأنها لم تنجح فى أن تفصل الدين عن القومية فإنها لم تنجح فى تحويل اليهود الإسرائيليين إلى أمة كسائر الأمم[٣٧].

وإذا كان الأدب والأدباء هم رئة أى مجتمع والمرآة التى ينعكس عليها واقع هذا المجتمع، فقد أحسن الأديب الإسرائيلى المعاصر «دافيد جروسمان» التعبير عما يجيش داخل نفوس قطاعات واسعة من الإسرائيليين حين قال : «إذا كانت نقطة البداية هى حاجة كل الناس إلى الحب، خاصة الذين يقولون بأنهم حرموا منه فإن أمامنا نزعة مغايرة وهى نزعة يهودية تماما تسعى إلى عدم الحب وإلى الانفصال عن الآخرين مع

القدرة على انتزاع النفس من مكان والانتقال إلى مكان آخر. هذا الجانب قوى فى تاريخنا اليهودى. وتلك هى صورتنا الذاتية عن أنفسنا والتى تجعلنا لا نشعر بأننا جزء من الشرق الأوسط وتجعلنا نشعر بأننا موجودون هنا نتيجة لخطأ جغرافى ما(٣٨)».

الهوامش

(١) أحمد الجمال، مقال منشور فى صحيفة القاهرة الاسبوعية بتاريخ ٢٠٠٠/٤/٢٥.

(٢)يشعياهو لايبوفتس : «اليهودية - شعب يهودى ودولة إسرائيل»، تل أبيب ١٩٧٥، ص ١٤٧.

(٣) بوعز عفرون : «الحساب القومى» ترجمة إلى العربية محمد أبو غدير، صدر عن مركز الدراسات الشرقية بجامعة القاهرة فى عام ١٩٩٥، ص ١٩٤.

(٤)المرجع السابق ص ٢١٨.

(٥) أحمد المسلمانى : جريدة الأهرام القاهرية «مائة عام على المشروع الصهيونى» ١٩٩٧/١٠/٣.

(٦) حاييم بن شاحر : «إسرائيل بعد الصهيونية» ، هآرتس ١٩٩٨/٥/٢٠ .

(٧) أفراهام بورج ، رئيس الوكالة اليهودية سابقا والكنيست حاليا ، مقابلة نشرت فى صحيفة هآرتس ١٩٩٧/١٠/٥ .

(٨) إيلان بابى : مابعد الصهيونية ، توجهات جديدة فى الخطاب الأكاديمى الإسرائيلى حول الفلسطينيين والعرب ، مجلة الدراسات الفلسيطنية : العدد ٣١ لعام ١٩٩٧ ، بيروت .

(٩) أحمد تهامى : «مابعد الصهيونية» الأهرام ١٩٩٧/١١/٢٨ .

(١٠)إسرائيل لندرس : «الخطأ الذى وقعنا فيه بإقامة هذه الدولة» ، دافار ١٩٩٤/٣/١٨ .

(١١) بروفيسور جرشوم شوكين : «نظرة جديدة إلى الصهيونية نجاح أم فشل» هآرتس ١٩٨٠/٩/١٠ .

(١٢) د. رشاد الشامى : «حركة السلام الآن» ، مساعى السلام العربية الإسرائيلية (الأصول التاريخية) بإشراف د. عبد العظيم رمضان،. إصدار الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٣، ص ١٥١ .

ü تأسست هذه الحركة فى عام ١٩٨٢ كمجموعة تدعم الجنود الإسرائيليين الذين يرفضون الخدمة العسكرية فى لبنان مفضلين السجن عن هذه الخدمة التى لا تحمل أى هدف أو معنى يبرر التضحية بالنفس . وهى حركة معتدلة على النقيض من حركة جوش أيمونيم المتطرفة وذات التوجهات اليمينية الدينيه .

(١٣) أورى رام : «صوت إسرائيل وأصوات أخرى» نظرة اجتماعية على الحوار بين المؤرخين ، دافار ١٩٩٥/٣/٣ .

(١٤) بروفيسور اليعزر شفايد : «الصهيونية فى فترة مابعد الصهيونية» ، دافار ١٩٩٤/٦/٢٤ .

(١٥) أورى رام : دافار ١٩٩٥/٣/٣

(١٦) د. بنى موريس : «قمت بعمل صهيونى» ، هآرتس ١٩٩٧/٦/١٦

(١٧) المرجع السابق.
(١٨) شبتاى تبت : «المؤرخون الجدد» ، هآرتس ١٩٨٩/٤/٧ .
(١٩) أمنون روبنشتاين : «فشلت الثورة ونجحت الصهيونية»، هآرتس ١٩٩٧/٦/١٠ .
(٢٠)اليعزر شفايد : دافار ١٩٩٤/٦/٢٤ .
(٢١) المرجع السابق .
(٢٢) المرجع السابق .
(٢٣) أهرون ميجد : «أفرع الكفر الثلاثة» ، دافار ١٩٨٩/٩/٢٩ .
(٢٤) أمنون روبنشتاين : هآرتس ١٩٩٧/٦/١٠ .
(٢٥) مناحم برينكر : «مابعد الصهيونية على اختلاف أشكالها» ، هآرتس ١٩٩٧/١٠/٢١ .
(٢٦) المرجع السابق .
(٢٧) مجلة الدراسات الفلسطينية ص ٨٢ .
(٢٨) الحســـــاب القومى : ص ٣٨٧ –٣٨٨ .
(٢٩) روبنشتاين ، هآرتس : ١٩٩٧/٦/١٠ .
(٣٠) يحيعام فايتس : «الحلف غير المقدس» ، معاريف ١٩٩٧/٦/١٠ .
(٣١) شبتاى تبت ، هآرتس ٨٩/٤/٧ .
(٣٢) روبنشتاين ، هآرتس ٩٧/٦/١٠ .
(٣٣) على همشمار ١٩٩٥/٢/٢٤، مقابلة مع د/ سوكر مان.
(٣٤) على همشمار ١٩٨٨/٨/٥.
(٣٥) الحساب القومى، ص ٣٣٤.
(٣٦) معاريف ١٩٧٦/٥/٤.
(٣٧) عزمى بشارة : مجلة الدراسات الفلسطينية العدد ٣٥ صيف ١٩٩٨.
(٣٨) مجلة الكرمل صيف ٢٠٠٠، العدد ٦٤.

الفصل الرابع

إشكاليات التطور الحضارى.. الصراع والتعايش

قراءة تاريخية لأفكار مالك بن نبى (١٩٠٥-١٩٧٣)

سيد عشماوى(*)

(١) ملاحظات عامة أولية من خلال أفكار مالك بن نبى

الإشكالية المركزية التى تدور حولها معظم مؤلفات هـذا المفكـر الجزائـرى العربى هى الحضارة : تعريفها، مكوناتها، آلية نموها، الصراع والتعـايش، التـأثير والتأثر، التحول من المحلية إلى العالمية، حتى لقبه البعض بأنه أحد فلاسفة الحضـارة فى القرن العشرين.

هذه الإشكالية ارتبطت أساسا بمحاولاته الدائبة نحو تحليل الأحداث التى كـانت تحيط به ، وقد أعطته ثقافته المنهجية قدرةً على إبـراز مشـكلة العـالم المتخلـف، باعتبارها مشكلة حضارة أولاً وقبل كل شئ، فوضع كتبـه جميعـها تحـت عنـوان ((مشكلات الحضارة)).

وهذه المشكلات عديدة مترابطة متفاعلة متناقضة أحياناً، لا يمكـن أن تتوفـر إمكانية حلها منفردة، ولا تقبل الحل من الناحية النظرية الا فى إطار حل عام يشـملها جميعاً، وهى تقترب مما أكده المفكر المغربى ((محمد عابد الجابرى)) فى نقده للفكـر العربى "إن الإشكالية هى النظرية التى لم تتوفر إمكانية صياغتها، فهى توتر ونـزوع نحو النظرية، أى نحو الاستقرار الفكرى".

و"مشكلات الحضارة" تثير الكثير من التساؤلات والقضايا المنهجية التى تتعلـق بموضوع حوار الحضارات أم صراعها، فهو لا يكتفى بالوصف بل بـالتحليل الـذى يربط الأفكار فى ظل منظومة فكرية او نسـق يمكـن أن يكشـف لنـا عـن رؤيـة إيديولوجية، ومن أهم كتاباته فى هذا المجال: ((شروط النهضة)) الـذى صـدر عـام ١٩٤٨ و ((الصراع الفكرى فى البلاد المستعمرة)) الصادر عـام ١٩٥٧ و ((آفـاق جزائرية)) الصادر عام ١٩٦٤ والكتاب الأخير يحتـوى علـى رؤيتـه لمشـكلات : الحضارة، الثقافة، الأيديولوجية. والقراءة التاريخية لأفكار ((مالك بن نبى)) تنطلق مـن

(*) أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر المساعد كلية الآداب - جامعة القاهرة.

التركيز على محورين أساسيين يمثلان الركائز الأساسية لها : البناء الإيديولوجي لهذه الأفكار من ناحية والعناصر التراثية المستخدمة لهذا البناء من ناحية أخرى. هذا التراث ليس شيئاً معلقاً في منطقة ما من الماضي معزولاً عن الحاضر، بل للتراث فاعلية يمكن قياسها والكشف عنها في بناء الحاضر بل وفي استشراف المستقبل. وهي ليست فاعليةً مطلقةً، بل هي محكومة بالموقف الفكري الراهن للمفكر الذي من خلاله تعاد صياغة عناصر من التراث ويعاد تفسيرها وتأويلها ، لتقوم بدور جديد في البناء الأيديولوجي الراهن للمفكر أو الجماعة التي يعبر عنها.

ومن هنا انطلقت نظرته إلى الحضارة كمفهوم تاريخي، ركز أساساً على التراث الحضاري للعالم الإسلامي والذي يمتد جغرافياً من طنجة حتى جاكرتا، وأبرز علاقته بالتراث العالمي. وقبل التعرض لمعرفة ملامح أفكاره في مشكلات الحضارة واشكاليات الصراع الحضاري لابد من الإشارة إلى :

أولاً : المنابع الفكرية التي ساعدت على تشكل هذا الفيلسوف المؤرخ وهي متنوعة، استمدها من تراثه العربي الإسلامي القديم والحديث، ومن التراث الغربي خاصة فلسفة التنوير الفرنسي، التراث الماركسي والبراجماتي قرأ ((لابن خلدون)) و((الأفغاني)) و((محمد عبده)) و((الكواكبي)) و((أحمد رضا)) و((محمد اقبال)) وقرأ ((لديكارت)) و((كوندياك)) و((كانط)) و((نتشه)) و((ماركس)) و((هيجل)) و((جون ديوى)) و((أوجين يونج)) و((طاغور)) و((الأب مورو)) و((اشبنجلر)) و((توينبي)) وغيرهم[1] ويلاحظ أن "تعمقه في الثقافة الأوربية سبب في تحرره من نفوذها ومعرفته لمصادرها ومواردها، لدوافعها الخفية وبواعثها العميقة ولاسيما أنه جمع إلى جانب الثقافة العلمية، ثقافة فلسفية واجتماعية واسعة الأرجاء، عميقة الأغوار"[2].

ثانياً: الرؤية النقدية التي تميز بها مالك بن نبي لكتابات هؤلاء، فلم يكن ناقلاً ناسخاً لأفكارهم، بل مستلهماً إياها وناقداً لها، خذ مثلاً كتابات الشيخ ((محمد عبده)) خاصة ((رسالة التوحيد)) التي ترجمت إلى الفرنسية، يعترف مالك أنه مدين للشيخ الامام بتحول فكره "وكتاب عبده، وأنا أعني بهذا تمهيد مترجميه الهام حول غنى الفكر الإسلامي خلال القرون – كان يعطيني نقطة استناد للحكم على فقره الفكري الهائل في الحاضر"[3] فرغم اتفاق مالك مع أفكار الشيخ الإمام ((محمد عبده)) ، فقد كان يرى أن ((محمد عبده)) قد ظن أن من الضروري إصلاح "علم الكلام" بوضع فلسفة جديدة حتى يمكن تغيير النفوس، في الوقت الذي يرى فيه بن نبي أن علم الكلام لا يتصل في الواقع بمشكلة النفس، إلا في ميدان العقيدة والمسلم لم يتخل مطلقاً من عقيدته، فلقد ظل

مؤمناً، وبعبارة أدق متديناً ولكن عقيدته تجردت من فاعليتها وقوتها الإيجابية وتأثيرها الاجتماعي، وفي كلمة واحدة: إن مشكلتنا ليست في أن نبرهن للمسلم على وجود الله، بقدر ماهي في أن نشعره بوجوده ونملأ به نفسه باعتباره مصدراً للطاقة.

ورغم تأثره و إخلاصه لجهود ((جمعية العلماء المسلمين)) تحت قيادة الشيخ ((عبد الحميد بن باديس)) في الجزائر، واهتمامه بفكرة الإصلاح والدفاع عنها فقد انتقدها في النهج الذي سارت عليه، فهذه الجمعية في نظره كانت تفتقد الوعي السياسي، إذ أن جهلها أو عدم تفهمها للعبة الصراع الفكري الذي تديره الإدارة الفرنسية جعلها تنحرف عن الهدف الذي كانت تسعى إليه "ولم يكن العلماء على جانب من الخبرة بوسائل الاستعمار في مجال الصراع الفكري حتى يفطنوا إلى هذا الانحراف، ولم يكن لديهم من حدة المزاج وصرامة الإدارة ما يكفي حتى يتداركوا الموقف"[٤].

ثالثاً: المنهجية العلمية والوعي التاريخي الذي تبلور في كتاباته، فلم يهتم بسرد وقائع التاريخ، بل يحلل مراحل التطور التاريخي في المجتمع الإسلامي ويصف كل مرحلة وصفاً عميقاً، ويخص المرحلة الأخيرة بالاهتمام ،وهي مرحلة الجمود والانحطاط ، لأنها المرحلة التي نعيش آثارها، ولأنها تمثل في نظره مرحلة القابلية للاستعمار، وكذلك يستعرض حضارة العالم الأوروبي ومكوناتها فيذكر مناقبها وعيوبها، ويقابل بين الحلقتين الأخيرتين المتقابلتين من سلسلة التطور في أوربا وفي البلاد الإسلامية ، ويصف ما يكون من التقاء عالمين، أحدهما حطت فيه المدنية رحالها ، وانتهت إلى عهد الاستعمار وإلى المادية، وعالم البلاد الإسلامية الذي رحلت عنه المدنية بعد أن ركدت فيه النفحة الإيمانية وأصبح قابلاً للاستعمار.

رابعاً : يستشرف ((مالك)) انهيار حضارة الاستعمار والمادية ، ويبشر بيقظة العالم الإسلامي ورسالته في التوفيق بين العلم والضمير، بين الأخلاق والصناعة، بين الطبيعة وما وراء الطبيعة ، ومهمته الروحية التي تقوم على التخفيف من حدة الفكر المادي والأنانية القومية، واعتقد أن مركز الثقل العالمي سينتقل من البحر المتوسط إلى آسيا مستفيداً من النفحة الصوفية التي لا تزال سارية في العالم البوذي والهندوسي الذي يتصل به العالم الإسلامي في آسيا ويجاوره[٥].

يبدو أن تأثره ((بغاندي)) و((طاغور)) قد دفعاه إلى هده الرؤية، كتب عن الهند "كان اغراء شاعرها العظيم محرراً أيضاً، فالعبقرية لا تولد على ضفاف السين أو التامير فحسب، بل قد تولد على صفاف الغانج أيضا. فاكتسب بطاغور ذلك اليقين

المريح لإنسان مستعمر كان إغراؤه يحررنى من العبودية التى كانت ثقيلة شديدة الوطأة – والتى ما تزال كذلك أحياناً – على روح المثقفين العرب تجاه عبقرية أوروبا وثقافتها"[٦].

(٢) مفهوم وآليات الحضارة فى فكر مالك بن نبى

تأثر ((مالك)) بالنظريات المختلفة لتفسير حركة التاريخ الحضارى: حركة التقدم الصاعد التى روج لها فلاسفة عصر التنوير الفرنسى خاصةً وبعض مفكرى القرن التاسع عشر، مثل ((ماركس)) و((دارون)) و((أوجست كونت)) ، أو حركة النكوص المتدهور للحضارة حيث تشتد نزعة التشاؤم كما تصورها ((شبنجلر)) مثلاً، لكنه كان أكثر تأثراً بحركة التعاقب الدورى للتاريخ الحضارى التى راجت فى كتابات ((ابن خلدون)) و((توينبى)) بل ((اشبنجلر)) و((فيكو)) ، ابن خلدون صاحب المراحل الأربع (البداوة، التحضر، الترف، التدهور) و((توينبى)) صاحب نظرية (التحدى والاستجابة) و((اشبنجلر)) الذى نظر إلى الحضارة نظرة الكائن العضوى الحى (الطفولة، البلوغ، الشيخوخة، الموت) و((فيكو)) صاحب المراحل المتتابعة (اللاهوتية، البطولية، الإنسانية) و((مالك)) فى تحديده للحضارة لم يهدف إلى وضع تعريف جازم لها، ولم يفرق بين الحضارة وبين المدنية، بين الجانب الروحى والجانب المادى بل نراه يؤكد "الحضارة يجب أن تحدد من وجهة نظر وظيفية، فهى مجموع الشروط الأخلاقية والمادية التى تتيح لمجتمع معين أن يقدم لكل فرد من أفراده فى كل طور من أطوار وجوده منذ الطفولة إلى الشيخوخة المساعدة الضرورية له فى هذا الطور أو ذاك من أطوار نموه[٧] " ويكتب "إن الحضارة بناءً على تعريفها البسيط ليست كومةً من الأشياء المتخالفة فى النوع، بل هى "كل" أى مجموع منسجم من الأشياء والأفكار بصلاتها ومنافعها وألقابها الخاصة وأماكنها المحددة[٨]"، والحضارة لا تستورد وإنما هى عبارة عن إبداع ، وليست تكديساً ولا جمعاً لركام من الأشياء وإنما هى بناء وتركيب لنتاج (الإنسان – التراب – الوقت)، هناك شروط عامة لأى حضارة معينة ، وليس ضمن أبعاد عبقرية إنسان مفرد "فعباقرة عصر النهضة مثلاً ليسوا هم الذين صنعوا النهضة ،ولكن شروط هذه الأخيرة هى التى صنعتهم[٩]" وأن الحضارة تصنع منتجاتها وليست منتجاتها هى التى تصنعها "وعليه فلو أننا عكسنا القضية، بأن نحاول صنع حضارة من منتجاتها، فسيكون هذا بكل بساطة من قبيل وضع "المحراث أمام الثور" هذا الانقلاب فى الوضع هو الذى يتسم به التقدم الفوضوى البطئ للنهضة الإسلامية، ونحن ندين لها بهذا التكديس والتكويم الذى يبدو أنه يقود تطور المجتمع الإسلامى نحو حضارة "شيئية[١٠]" .

يؤكد ((مالك)) أن مشكلة الحضارة لا تحل باستيراد منتجات حضارية موجـــودة، ولكنها تستوجب حل ثلاث مشكلات جزئية[١١] :

(١) مشكلة الإنسان وتحديد الشروط لانسجامه مع سير التاريخ.

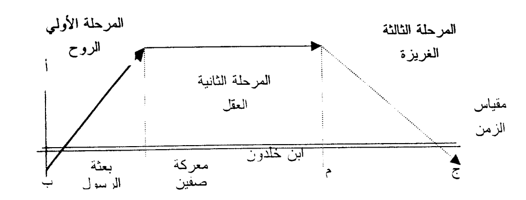
(٢) مشكلة التراب وشروط استغلاله فى العملية الاجتماعية.

(٣) مشكلة الوقت وبث معناه فى روح المجتمع ونفسية الفرد.

وبمعنى آخر كل حضارة تستلزم هذه العناصر الثلاثة التى هى أشبه برأس مـــال أولى: الإنسان صانع جميع الوقائع الاجتماعية ، والتراب يجسم سائر هـــذه الوقـــائع ويدخلها إلى حيز الملموس ، والزمن يقدم الاطرادات المتعلقة بعلم الاجتماع الامتـــداد الضرورى لنموها واكتمالها[١٢].

هذه العناصر لا تمارس مفعولها ضمن حالة شتيتة ولكن ضمن تركيـــب متـــآلف، يحقق بواسطتها جميعاً إرادة وقدرة المجتمع المتحضر.

ويلاحظ بن نبى أن العقيدة الدينية هى التى تلعب دور المركب ، وأن الفكـــرة الدينية تتدخل بطريقة مباشرة وإما بواسطة بديلاتها اللادينية نفسها، فهذه العقيدة التـــى أقامت فى الماضى كاتدرائيات هى التى تتولى تشييد المصانع والسدود فيما كان يعرف بالاتحاد السوفييتي ويضرب لنا مالك مثلاً بالحضــــارة الإســـلامية التـــى بلغـــت أوج ازدهارها بفضل الدفعة الروحية التى مثلها الإسلام ، واستقر هذا التطور بعد معركـــة صفين ، وبقى على تلك الحال إلى عصر ((ابن خلدون)) وسيطر على هذه المرحلـــة العقل ، ثم سيطرت بعد ذلك الغريزة وبدأ العالم الإسلامى فى مرحلة انحطـــاط وهـــى مرحلة ما بعد الموحدين، والرسم التالى يحدد مقياس القيم النفسية والاجتماعيـــة الدالـــة على التطور :



يلخص مالك فكرته بأن دورة الحضارة اذن تتم على هذا المنوال ، إذ تبدأ حينمـــا

تدخل للتاريخ فكرة معينة ، أو عندما يدخل التاريخ مبدأ أخلاقى معين على حد قول – ((كيسرلنج))،كما أنها تنتهى حين تفقد الروح نهائياً الهيمنة التى كانت لها على الغرائز المكبوتة أو المكبوحة الجماح، ويطلق ((مالك بن نبى)) على نقطة الانطلاق الحضارية اسم المرحلة السابقة للحضارة وعلى نهاية الدورة اسم مرحلة ما بعد الحضارة.

فى هذا المجال دعا مالك إلى النظر فيما أسماه (مختبر التاريخ) الدال على التجارب والعمليات الاجتماعية الدال على المركب الذى يتدخل فى تركيب العناصر الثلاث (الإنسان، التراب، الزمن) كيما يكون بها حضارة وأن العملية التاريخية تتم تبعاً لتأثير عوالم اجتماعية ثلاثة(١٣):

(١) تأثير عالم الأشخاص.

(٢) تأثير عالم الأفكار.

(٣) تأثير عالم الأشياء.

ولابد من توافر صلات ضرورية داخل هذه العوالم لتربط أجزاءها فى نطاقها الخاص وبين هذه العوامل لتشكل كيانها العام من أجل عمل مشترك ، ويستلزم وجود "عالم" رابع هو مجموع العلاقات الاجتماعية الضرورية أو ما نطلق عليه "شبكة العلاقات الاجتماعية".

اعتقد مالك أن ثمة صعوبات تكمن وراء النمو الحضارى ، تضعف القوى الإيجابية عن الوصول إلى الحضارة ناجمة من الخلل الناشئ فى هذه العوالم الأربع (أشخاص، أفكار، أشياء، علاقات)(١٤)تؤثر على وجه الخصوص على مستوى الثقافة التى تكون عالم الأفكار وتحدد علاقتنا به أو بعالم السياسة التى تكون عالم الأشياء وتحدد علاقتنا به.

وهذه الصعوبات تتجلى بصفة خاصة فى مرحلة ما بعد التحضر للمجتمع، يؤكد مالك "ان مجتمع ما بعد التحضر، ليس مجتمعاً لا يتحرك من مكانه ، وإنما هو مجتمع ينتكس فى خط سيره ، أى يسير إلى الخلف بعد أن انحرف بعيداً عن طريق حضارته وانقطعت صلته بها" وهو فى كتابه (مشكلة الأفكار فى العالم الإسلامى) يرى أن هذا المجتمع يبدأ فى التدحرج ثم فى التخلف حيث "تعود الأشياء لتفرض سيطرتها على المجتمع الذى يتمتع فى هذه المرة (شأنه شأن كل مجتمع مستهلك) بعالم مكتظ بعناصر الحضارة ، ولكنها خالية من الحياة والحركة الاجتماعية، واعتقد أن مرحلة ما بعد التحضر فى المجتمع تمر فى تقهقرها عكسيا بالأعمار الثلاثة (عمر الفكرة ثم عمر الشخص ثم عمر الشئ) وإن كان موقف المجتمع المتدهور من الأشخاص يختلف عن موقف المجتمع البدائى أو مجتمع ما قبل التحضر ، فعالم

الأشخاص فى المجتمع المتدهور أو المتخلف لم يعد على هيئة النموذج الأول الأصيل (كما كان فى مرحلة ما قبل التحضر) وإنما يعود فى شكل المتصوفين أو المخـادعين والدجالين، كما أن عالم الأشياء لا يبقى بالنسبة إليه متواضعاً وضرورياً كما كان فـى حالة ما قبل التحضر، إن عالم الأشياء قد أصبح مركباً عنده (مجتمع ما قبل التحضر) يحاول ان يحصل عليه بكل ما يملك ولا يفكر أبداً فى إنتاجه أو صناعته[١٥]، ثـم إن موقف مجتمع ما قبل التحضر من الأفكار موقف سلبى يخلو من أية فعالية أو قـدرة على الخلق، بينما موقف مجتمع ما بعد التحضر من الأفكار موقف إيجـابي يشـوبه الخمول واللافعالية. والمجتمع الإسلامى يوضع فى إطار مجتمع ما بعد التحضـر أى المجتمع المتخلف الذى لا يزال يحتفظ بعناصر حضارته المندثرة، على الرغم مـن أن هذه العناصر غير فعالة ولا يحتاج سوى إلى الوقود والفعالية لكى ينطلـق، أمـا مجتمع ما قبل التحضر فيحتاج إلى العناصر والوقود معاً، ويمكن تحديد الفرق بيـن مجتمع ما قبل التحضر ومجتمع ما بعد التحضر بواسطة تحديد المسافة التى تفصـل كلا المجتمعين عن المجتمع المتحضر، فالنقطة التى تفصل مجتمع ما قبل التحضـر عن المجتمع المتحضر هى ما نسميها (نهضة) وأما النقطة التى تفصل مجتمع ما بعـد التحضر عن المجتمع المتحضر فهى ما نسميها (أفول).

اهتم مالك بدراسة (ماهية) الحضارة، وركز على وجـه الخصـوص علـى طبيعتها وقيمتها أي أن وظائفها لا تقتصر على النمو الاقتصادى أو التطور الفكـرى فحسب، بل أساساً على تطور الإنسان نفسه فى علاقته بالزمان والمكان، وأبـان لنـا ضرورة وجود أشكال من العلاقات ومبادئ دينية وأخلاقية جمالية، توطد أركان هـذه الحضارة وتجعلها تتجاوز محليتها إلى عالميتها.

(٣) مشكلة الثقافة فى تصور مالك بن نبى: الخصوصية .. العالمية

يلاحظ الدارس أن قضية الثقافة شغلت حيزاً كبيراً من إنتـاج مـالك بـن نبـى الفكرى، نظراً إلى العلاقة التى لا تقبل الانفصام بينها وبين الحضارة خصـص أحـد كتبه لمناقشة إشكالياتها (مشكلة الثقافة) بل نراه فى كتابه (مشـكلة الحضـارة) يضـع أسس ثقافة إسلامية تمكن أمته من الخروج من تخلفها، وميز بين اختلاف الثقافة فـى جوهرها عن العلم "فليست الثقافة سوى تعلم الحضارة، أعنى استخدام جميـع ملكاتنـا الضميرية والعقلية فى عالم الأشخاص، وليس العلم سوى بعض نتائج الحضـارة، أى أنه مجرد جهد تبذله عقولنا حين تستخدم فى عالم الأشياء، فالأولى تحركنا وتقحمنـا كليةً فى موضوعها. وأما الثانى فإنه يقحمنا فى مجاله جزئياً، والأولى تخلق علاقـات بيننا وبين النظام الإنسانى، والآخر يخلق علاقات بيننا وبين نظام الأشياء[١٦]".

وبصورة أوضح يحدد "الثقافة "هى أولاً "محيط" معين يتحرك فيه الإنسان فهو يغذى إلهامه ويكيف مدى صلاحيته للتأثير عن طريق التبادل ، والثقافة "جو" يتكون من ألوان وانغام وعادات وتقاليد وأوزان وحركات تطبع على حياة الإنسان اتجاهاً وأسلوباً خاصاً يقوى تصوره ويلهم عبقريته ويغذى طاقاته الخلاقة، إنها الرباط العضوى بين الإنسان والإطار الذى يحوطه[١٧]".

يركز ((مالك)) على الطابع الخاص (خصوصية) الثقافة بقوله "إن الثقافة هى الجو المشتمل على أشياء ظاهرة، مثل الأوزان والألحان والحركات وعلى أشياء باطنة كالأذواق والعادات والتقاليد، بمعنى أنها الجو العام الذى يطبع أسلوب الحياة فى مجتمع معين وسلوك الفرد فيه بطابع خاص يختلف عن الطابع الذى نجده فى حياة مجتمع آخر[١٨]". وكما فى الحضارة، يركز مالك على أهمية (المبدأ الأخلاقى) كشرط أساسى للثقافة التي اشتملت على هذا العنصر الذى يجعل كل فرد مرتبطاً بهذا الأسلوب، فلا يحدث فيه نشوز بسلوكه الخاص خاصةً وأن شبكة الصلات الثقافية والتى هى عبارة عن تعبير عن العلاقات الشخصية فى مستوى معين فإن هذه الشبكة لا يمكنها أن تتكون دون مبدأ أخلاقى، ويركز كذلك على أهمية (الذوق الجمالى) الذى يطبع الصلات الاجتماعية بطابع خاص، فهو يضفى على الأشياء الصورة التى تتفق مع الحساسية والذوق العام من حيث الألوان والأشكال "فإذا كان المبدأ الأخلاقى يقور الاتجاه العام للمجتمع بتحديد الدوافع والغايات، فإن ذوق الجمال هو الذى يصوغ صورته[١٩]" يضيف ((مالك)) عنصراً ثالثاً إلى مفهوم الثقافة وهو مبدأ المنطق العملى كشرط من شروط الفاعلية فى الفرد وفى المجتمع ، وتطبيقه يتضمن فكرة الوقت والوسائل البداغوجية لبث هذه الفكرة فى سلوك الفرد وفى أسلوب الحياة فى المجتمع والعنصر الرابع هو (العلم) أو الصناعة حسب تعبير ((ابن خلدون)) يكون عنصراً هاماً فى الثقافة لا يتم بدونه تركيبها ومعناها.

عندما أصدر ((مالك)) (مشكلة الثقافة) عام ١٩٥٩ جاءت أفكاره حول مفهوم الثقافة برؤية جديدة لم تألفها المصطلحات المستوردة التى تمت صياغتها فى إطار الفكر الليبرالى أو حتى في إطار الفكر الاشتراكى التقدمى فهى "حياة المجتمع التى بدونها يصبح مجتمعاً ميتاً" هى "التعبير الحسى عن علاقة الفرد بهذا العالم أى بالمجال الروحى Noosphere الذى ينمى فيه وجوده النفسى" وركز على مقولة "لكل ثقافة وجودها الخاص[٢٠]" ذلك أن الطبيب الإنجليزي والطبيب المسلم يختلف سلوكهما لأن جذورهما لا تغوص فى الأرض نفسها، على الرغم من أن تكوينهما المهنى يتم فى إطار منهج فنى واحد، ويضرب لنا مثلاً باختلاف انفعال المتفرج المسلم

واستعداده لتقبل مشهد من رائعة ((شكسبير)) ((عطيل)) خاصة عندما يقتـــل البطـــل صاحبته ثم ينتحر، عن المتفرج الأوروبى ، فبينما قد يحدث أن نرى الأول يضحـــــك وقد يظل انفعاله هادئاً فى هذا المشهد لأن دائرته أخلاقية فهو يرى قـــاتلاً ومنتحـــرا بينما يؤدى الموقف بالمتفرج الأوروبى إلى البكاء ويبلغ انفعاله أوجــــه، لأن الدائـــرة التى يعيشها فى تلك اللحظة دائرة جمالية أليس يرى نهاية مخلوقين جميليـــن!! وهـــذا الفرق فى السلوك لا يتدخل فيه حكم موضوعى بل فى صورة ذاتيـــة محـــض، إنــــه اللاشعور يتكلم بلغته الخاصة ، بصورة أو بأخرى ليس الشعور وليس العقل. ونــــراه يؤكد أن المقاييس الذاتية هى التى تحدد سلوكنا الاجتماعى فى عمومه، وتحدد موقفنـــا أمام المشكلات قبل أن تتدخل عقولنا إنها تحدد دور العقل ذاته إلى درجة معينة وتميز فاعليته الاجتماعية فى مجتمع معين بالنسبة لمجتمع آخر "إنها تحدد فى الواقع المبـــانى الشخصية فى الفرد، كما تحدد المبانى الاجتماعية أو ما أطلقنا عليه من قبل (أســـلوب الحياة) أعنى : خاصية الثقافة وهى بهذا نفسه تحدد رقعتها وحدودها[٢١]"وحول ارتباط الثقافة بالحضارة رأى أنها الوسيط الذى تتكـــون فيـــه جميـــع خصـــائص المجتمـــع المتحضر "وبعبارة جامعة : هى كل ما يعطى الحضارة ســـمتها الخاصـــة ويحـــدد قطبيها : من عقلية ابن خلدون وروحانية الغزالى أو عقلية ((ديكـــارت)) وروحانيـــة ((جان دارك)) أو "هى ذلك الدم فى جسم المجتمع يغذى حضارتـــه ويحمـــل أفكـــار (الصفوة) كما يحمل أفكار (العامة) ورغم التأكيد على (خصوصية) الثقافة، فهل مـــن الإمكان أن تتعايش الثقافات ؟

يتصور ((مالك بنى نبى)) من خلال تركيب الثقافة أنه فى الإمكان اســـتحداث تركيب أرحب بين ثقافتين أو ثلاث لها حدودها المشتركة مـــع الخريطـــة وأن كلمـــة (تركيب) تستخدم فى المعنى الواسع الذى يعنى (التعايش) على نحو تركيب ثقـــافتين هما : الثقافة الإسلامية والثقافة الهندية، أو الثقافة الأفروأسيوية التى يجب أن تبحـــث عن روحها الأخلاقى فى مجموع من القيم الروحية والتاريخية التى تقرها الشـــعوب الافرسيوية بوصفها نوعاً من التراث وهذا التراث يمكن أن يجد عنـــاصره أولاً فـــى المركبات النفسية التى أدت دوراً فى الصراع من أجل التحرر، وهى مشـــتركة بيـــن جميع الشعوب التى خاضت هذا الصراع. بل كان يتصور كذلك أن (الثقافة فى اتجـــاه العالمية) ذلك أن المثقف ملزم بأن ينظر إلى الأشياء من زاويتها الإنســـانية الرحبـــة، حتى يدرك دوره الخاص ودور ثقافته فى هذا الإطار العالمى. مع تحديـــده لعنـــاصر الثقافة المحلية ودورها فى دفع عربة التحضر ، نظر ((مالك)) إلـــى أهميـــة الثقافـــة الإنسانية التى أطلق عليها (الثقافة الكبرى) التى تعتمد على التعـــايش الثقـــافى بيـــن

الشعوب، فعلى الرغم من الاختلافات السياسية واللغوية والأيديولوجية بين شعوب محور (واشنطون – موسكو) فثمة تعايش ثقافى يتجلى بصفة خاصة فى المجال العلمى والفنى، وهذا ما يفتقده العالم النامى، إن دور هذه الثقافة الإنسانية ينحصر فى خلق إمكانيات اتصال وتعاون بين المجتمعات المختلفة، وبهذا الدور يمكن لأية ثقافة محلية أن تتخطى حدودها الإقليمية ، وتسمح لأصحابها أن يعايشوا بقية الشعوب معايشةً إنسانيةً تسمو فوق النزعات والاختلافات على أنواعها، إن نقطة البدء لحل الأزمة الثقافية التى يعانى منها العالم الإسلامى أو محور (طنجة – جاكرتا) تتمثل فى ضرورة إنشاء ما أطلق عليه مالك (كومنولث إسلامى[٢٢]) تتعدد عناصره الجنسية يكون له مركز فى بلد إسلامى معينة يمثل نقطة التقاء محاور هذه الوحدات للعالم الإسلامى [الإفريقى الأسود)، العربى، الإيرانى (فارس، باكستان، افغانستان) الماليزى (اندونيسيا الملايو)، الصينى – المنغولى، الأوروبى – الأمريكى] ولا يرمى هذا الكومنولث إلى الوحدة السياسية أو الاقتصادية ، بل هدفه إرساء دعائم التعايش والتبادل الثقافى بين محاور هذه العوالم.

(٤) الصراع الحضارى (الفكرى) فى البلاد المستعمرة؛ ماهيته ودلالته فى تصور مالك بن نبى

عندما انبعثت حضارة الغرب فى العصور الحديثة، اخذت المستعمرات تكتسب دور مستهلكات كبيرة ، وفى غمار حروب طويلة كانت تتقاسم بعض الأمم فيما بينها السوق العالمية واتسعت الأسواق وتعاظمت دون انقطاع ونشأت حاجات جديدة ، وبدلاً من العزلة الداخلية والاكتفاء الذاتى قامت بين الأمم صلات شاملة. وأخذت البورجوازية تجر إلى تيار المدنية (التحضر) كل الأمم وتجبرها – رضيت أم لم ترض – على تقبل الأسلوب البورجوازى وأن تدخل إليها المدنية المزعومة ، أى أن تصبح بورجوازية فهى بالاختصار – على حد قول ((ماركس)) – "تخلق عالماً على صورتها ومثالها[٢٣]" ،وظل تأثير أوروبا على العالم يتعاظم ويشمل على نحو أو آخر كثيراً من مظاهر الحياة الاجتماعية وتغلغل تيار (الأوربة – التحديث – التغريب) وهو إن لم يكن النقل الآلى لكافة معايير وقيم الحضارة الأوروبية، فقد كان يعنى أن التحولات العضوية التى حددت مسار الشعوب جرت فى نفس الاتجاه الذى سار فيه تطور أوربا الاجتماعى – الاقتصادى وكانت مرتبطة بأوربا ، وتألفت فى سياق التطور ظاهرة معقدة هى نتيجة التفاعل لعوامل سياسية واقتصادية واجتماعية وللقيم الروحية للشرق والغرب، حيث ازداد الصراع بين القديم وبين الجديد.

واتخذ الصراع بين العالم الأوروبى وبين العالم الإسلامى عدة ميادين ، ميدان

الحرب وميدان الثقافة (الحضارة) والأخيرة كانت أخطر بكثير من معركـــة الحـــرب خاصةً وأن الغرب الاستعمارى كان يعلم ما لا تعلمه شعوب المنطقة، كان يعلم مـــن خبايا ومن أسرار ووسائل وأسلحة الصراع ما لا تعرفه هذه الشعوب، والأساليب التى يتخذها الغرب فى معركة الثقافة لا تعد ولا تحصى تتغير وتتبـــدل بيـــن آن وآخـــر، وأخطرها على الإطلاق معركة الأفكار.

وقد فصل ((مالك بن نبى)) محنة الفكر فى العالم الإسلامى فـــى العديـــد مـــن دراساته خاصةً (إنتاج المستشرقين وأثره فى الفكر الإسلامى الحديـــث) و(الصـــراع الفكرى فى البلاد المستعمرة) وأوضح أن أسباب التخلـــف الحضـــارى فـــى العـــالم الإسلامى تعود إلى (ضعف المنهاج وإلى الاستعمار).

مالك وإشكاليات الاستشراق :

صنف ((مالك)) المستشرقين رمنياً إلى قدامى ومحدثين ، ومن ناحية منحـــاهم العام إلى مدافعين أو مجادلين ومادحين أو مزدرين

(١) الأقدمون : أثروا ولا يزالون يؤثرن على أفكار العالم الغربى ساهمت مؤلفاتهم فى الإعداد لعصر النهضة.

(٢) المجادلون والمزدرون المحدثون وعلى رأسهم الأب ((لامانس)) ، لم يســـتطيعوا أن يؤثروا على أفكارنا نظراً لتلقائية الدفاع عندنا (قضية كتاب الشعر الجـــاهلى لطـــه حسين).

(٣) المدافعون والمادحون كانت لهم آثار معتبرة ،وتمكنوا من مخادعة نسقنا الدفاعى.

مرت معرفة الغرب الأوربي للفكر الإسلامي بمرحلتين:

- فى العصر الوسيط قبل وبعد ((الاكوينى)) حيث اكتشاف الفكر الإســـلامى وهضمـــه وترجمة مؤلفاته والاستلهام منه بما يفيد نهضتها.
- فى العصر الحديث الاستعمارى حيث البحث عن الفكر الإسلامى بغية تكييف ثقافتـــه أو سياسته على الأقل كى تصبح ملائمةً لمعرفة ثقافات الشعوب المســـتعمرة وكـــانت مواقف المثقفين المسلمين متنوع [٢٤] :

(١) الاستسلام التام على حلبة الصراع الفكرى (أحمد خان مثالاً)

(٢) تعويض مركب النقص بتبنى التقنية الغربية، طريقة الشيئية والتكديـــس (النهضـــة التى تزعمها الأفغانى).

(٣) نزعة الفخر والاعتزاز من أجل تجاوز الذل ، وتجد ما يشفى غليلـــها فـــى الأدب الاستشراقى الذى عني به مالك بنى نبى وهو النوع المدافع والمداح.

والنزعة الأخيرة ضررها أكثر من نفعها ، وذلك لأننا لا نعالج شقاوة مجتمع برواية أمجاده الماضية له ، وهو بذلك يربى المجتمع على تذوق العجائب ، عوض أن يعلمه الفعالية ومواجهة واقعه الملئ بالمشاكل، وهناك طرق أخرى لصرف الانتباه عن المشكلة الرئيسية كالبربرية والفينيقية والفرعونية والتقدمية الزائفة والبهائية وتقسيم العالم الإسلامى إلى دويلات صغيرة لا تستطيع أن تنشئ حضارة.

من الآثار الوخيمة لهذا الأدب الاستشراقى أنه باعد بيننا وبين مواضع التفكير فى الحاضر فى صورته الدفاعية ، أغرقنا فى أحلامنا الماضى العذبة كما باعد بيننا وبين مشاكلنا الحقيقية وأغرقنا فى مناقشة مشاكل كاذبة، رغم إيمان ((مالك بن نبى)) أن للأدب الاستشراقى فى بعض الأحيان قيمته العلمية يجعله جديرا بالتقدير، هذا إذا لم نفصله عن الجانب النفعى والسياسى فى إطار الصراع الفكرى، إلا أنه توصل أنه رغم موضوعية بعض هذه الدراسات الاستشراقية فيجب أن نحدد بأنفسنا مواضيع تفكيرنا بإنتاج أفكارنا الموجهة وليس باستيرادها، وأن نهتدى إلى أصالتنا الفكرية، ومن هنا فقد دعا ((مالك)) إلى الحوار الفكرى على أساس الاحترام المتبادل وعلى أساس إثراء التجربة الإنسانية بكل ما هو بناء عند الطرفين ، ولا يعنى الحوار الإخضاع أو الهيمنة أو الحديث من طرف واحد(٢٥).

ماهية الصراع الفكرى وآلياته فى تصور مالك بن نبى :

الصراع الفكرى وسيلة أو نسق من الوسائل يستعملها شعب أو مجموعة شعوب للحط من قيمة أفكار الخصم أو لإبطال مفعولها أو لتحويلها عن الهدف المنشود أو لتعفينها أو شلها أو لعزلها عن الجمهور عزلا تاما أو جزئيا، وهذا الصراع الفكرى أحد أجزاء الصراع اليومى للبشر و يحدد مالك تصوره لمكونات أو عناصر هذا الصراع فى الآتى :

- الفكرة المقصودة بالصراع : الإصلاح، الوحدة، تكتل دول العالم الثالث.
- الشخص أو الأشخاص الحاملون لهذه الفكرة : مصلح دينى، حزب من الأحزاب، جماعة من رؤساء الدول.
- الاستعمار أو الإمبريالية أو العدو الذى يدير الصراع .
- الشعب أو الجماهير أو المجتمع الدولى الذين يراد ترسيخ هذه الأفكار فى أذهانهم.
- الوسائل العلمية الكفيلة بتحقيق أغراض الصراع الفكرى، خاصة الدراسة المستفيضة لنفسية الخصم على ضوء علم النفس وعلم الاجتماع، فكلما كنا أعرف بنفسية الخصم كنا أقدر على التغلب عليه(٢٦).

يجب النظر إلى وسائل الصراع الفكرى من ثلاث نواح:

(أ) الشخص الذى يحمل الفكرة يجب أن نشعره بعبث محاولاته بالانتقاد الفج أو بعزلـه عن الجمهور أو بإحداث تعفين فى علاقاته الاجتماعية أو بإبعاده عن الفكرة ولو لفترة مؤقتة.

(ب) الجمهور : الذى يراد ايصال الفكرة إلى مسامعه يجب أن يطوق من كل ناحيـة ، بحيث لا تصل هذه الفكرة إلى ذهنه بواسطة العزل السيكولوجي.

(ج) الاستعمار : الذى يحرص على أن يبقى خفيا وعلى أن يسير من بعيد ويسـتخدم وسائل وبدائل شتى.

(د) ميدان الصراع : كل صراع هو صراع بين ثقافتين أو بين حضـارتين، الغـالب يسعى دائما إلى إخضاع المغلوب ومحو جميع المظاهر التى تجعله يختلف عنه بغـض النظر عن قابلية المغلوب للتنبه للغالب.

نحن أمام عالمين : متحضر ومتقدم وآخر متخلف أو فى طريق النمو، وغريـزة حب السيطرة وجدلية السيد والعبد تقتضى من السيد أن يخضع خصمه حتى يبقيه عبـدا طيعا، فالهزيمة هى قبل كل شئ هزيمة فكرية، وعندما تتحقق الهزيمة الفكرية تكـون الهزائم الأخرى متوقعة بشكل حتمى. ميدان الصراع الفكرى بين شـعوب متحضـرة تمارس الصراع الفكرى وشعوب فى طريق النمو تخضع لهذا الصراع، لكنها سـترد الفعل عندما يتحقق لها مقدار أعلى من الوعى الفكرى.

الصراع موجه ضد الفكرة أساسا:

أولا: من أجل ضمان مقدار أقصى من عدم فعالية الفكرة، فهو يري أن الإسـلام لـن يكون مجالا للصراع الا عندما يرمى إلى الفاعلية، لأن الفكرة عندما تعزل عن الواقـع تعتبر فكرة ميتة ، ولا تستعيد الحياة الا عندما تصبح مؤثرة فى الواقع.

ثانيا: شل الفكرة ليس مهمة سهلة، ولذلك يلجأ الاستعمار إلى تعفينها، وإذا كانت الفكرة غير قابلة للتعفين فإنه يكفى بتعفين صاحبها بشكل طبيعى أو اصطناعى.

ثالثا: تحويل الفكرة عن الهدف المقصود باصطناع أهـداف ثانويـة تسـتقطب كـل مجهودات صاحبها فى حالة تعبئتها وتجنيدها.

رابعا : أو إدماجها بإحاطتها بكل عناية الاستعمار وعطفه حتى يتم الكف السـيكولوجى التلقائى فى أذهان الناس الذين يقصد تبليغها إليهم.

خامسا: إفراغها من جميع شحناتها الثورية والبناءة بأكثر من وسيلة.

سادسا: تجزئتها أو مضاعفتها حتى تصبح عديمة المفعول.

سابعا: عزل الفكرة عن العمل وعن الجمهور عن الرأى العام العالمى بواسطة عمليـة الكف وعملية التطويق وتوجيه الضرب على الفكرة من كل جانب.

يرى ((مالك)) "إن الغموض يكون العنصر الأساسى الذى يميز الصراع الفكرى فى البلاد المستعمرة، وكيف أن الاستعمار يبذل جهوده فى إحاطة هذا الصراع بالغموض[٢٧]"، ذلك أن الإستعمار لا يكشف النقاب عن وجهه فى المعركة إلا إذا لم تترك له الظروف حيلة فهو دائما أو غالبا يستخدم قناع القابلية للاستعمار.

يحظى مفهوم (معامل القابلية للاستعمار[٢٨]) بأهمية كبيرة فى تصور مالك بن نبى، ذلك أن الاستعمار لا يتصرف فى طاقتنا الاجتماعية إلا لأنه درس أوضاعنا النفسية دراسة عميقة، وأدرك منها موطن الضعف، فسخرنا لما يريد بعلمه وجهلنا، إننا لم ندرس بعد الاستعمار دراسة علمية ، كما درسنا هو ، حتى أصبح يتصرف فى بعض مواقفنا الوطنية وحتى الدينية من حيث نشعر أو لا نشعر. وما دام الاستعمار سلطة خفية على توجيه الطاقة الاجتماعية عندنا وتبديدها و تشتيتها على أيدنا ، فلا رجاء فى استقلال ولا أمل فى حرية، مهما كانت الأوضاع السياسية، وقد قال أحد المصلحين "أخرجوا المستعمر من أنفسكم يخرج من أرضكم". وإذا كان الغموض هو المبدأ الأول ، فأن مبدأ الفعالية هو المبدأ الثانى الناتج من الأول فى حيز التطبيق " إن هدف الاستعمار لا يتعلق فى الأساس بذات شخص معين، ولكن بأفكار معينة يريد تحطيمها أو كفها، حتى لا تؤدى مفعولها فى توجيه الطاقات الاجتماعية فى البلاد المستعمرة[٢٩]".

يعتقد مالك بن نبى أن الاستعمار ليس مجرد عارض، بل هو نتيجة حتمية لانحطاطنا، نراه يؤكد "لكيلا نكون مستعمرين يجب أن نتخلص من القابلية للاستعمار اعتمادا على ما جاء فى القرآن الكريم : " إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم" ومنذ ما يقرب من نصف قرن تقريبا كتب يقول :

"التحلل الذى يعانيه العالم اليوم فى هذا الاتجاه، وكأنه مرحلة أولى ضرورية لحركة مركبة يجب أن تنتهى إلى وحدة العالم، تلك التى يفرضها عامل "القوة" كقدر محتوم جار على تطوره ، ولكن معنى هذه الوحدة إنما يتمثل فى المضمون الذى يمكن أن تصوغه القوى الروحية والقوى المادية التى تصنع تاريخ القرن العشرين، فالقوة المسيطرة والروح المحررة هما هنا طبعا فى صراع ، والتركيب الحيوى النهائى إنما يكون نتيجة مساهمتهما فى هذا الصراع بحيث يؤدى هذا الصراع إلى عهد جديد من عهود السيطرة، وإما إلى عهد من عهود التحرير ونهوض الرجل الحر[٣٠]".

هكذا كانت آراء وتصورات ((مالك بن نبى)) الذى رأى انحطاط الفكر والمجتمع مرتبطا أشد الارتباط بانحطاط الإنسان المسلم، ومن هنا تميزت أفكاره وفلسفته بتمجيد الإسلام وبعث الحياة والقوة فى المسلمين، وكانت دعوته – كما تقرر باحثة لفلسفته[٣١]– تتركز فى إعادة الفعالية الاجتماعية للعقيدة فى الحياة العلمية مع إقامة نظام اجتماعى ملتزم بهذه الروح.

الهوامش

(١) فى الذكرى العاشرة لوفاة مالك بن نبى نشر الدكتور عبد اللطيف عبادة استاذ الفلسفة بمعهد العلوم الاجتماعية – جامعة قسنطينة دراسة بعنوان "مالك بن نبى فيلسوف الحضارة فى القرن العشرين" على حلقات فى جريدة "النصر" الجزائرية منذ ٣١ أكتوبر ١٩٨٣ ونشر عكاشة شايف (الصراع الحضارى فى العالم الإسلامى) دراسة تحليلية فى فلسفة الحضارة عند مالك بن نبى، عن ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر ١٩٨٤، وأصدر أسعد السمرائى : مالك بن نبى مفكرا إصلاحيا، دار النفائس، بيروت ١٩٨٤، وفى عام ١٩٨٦ قدمت زينب أحمد مكارم رسالة ماجستير إلى قسم الفلسفة ، كلية الآداب ، جامعة القاهرة عنوانها "المصادر الدينية والفلسفية فى موقف مالك بن نبى من فلسفة الحضارة، كما قدمت جويدة جارى بحثا حول "مالك بن نبى إصلاحى أم فيلسوف" إلى ندوة "الفلسفة فى الوطن العربى فى مائة عام" التى اشرفت عليها الجمعية الفلسفية المصرية (أيام ١٨-٢١ نوفمبر ٢٠٠٠)، وكاتب هذه السطور يشير إليها ليس من أجل إعادة إنتاجها، بل للإشارة إلى بعض اهتمامات بحثية حول أفكار هذا المفكر الجزائرى العربى خلال العقدين الماضيين.

(٢) محمد المبارك :تقديم لكتاب "وجهة العالم الإسلامى "لمالك بن نبى ، ترجمة عبد الصبور شاهين ، دار الفكر، دمشق، ١٩٨١، ص٩.

(٣) مالك بن نبى : مذكرات شاهد القرن، الطفل (١٩٠٥-١٩٣٠) مروان القنواتى دار الفكر، بيروت ١٩٦٩، ص١٠٧.

(٤) مالك بن نبى : مذكرات شاهد للقرن، الطالب (١٩٣٠-١٩٣٩) ترجمة الدكتور عبد المجيد النعنعى وعمر مسقاوى، دار الفكر، بيروت ١٩٨٤، ص ٣١٩.

(٥) حول طبيعة هذه الرؤية فى انتقال مركز الجاذبية من المتوسط إلى آسيا انظر : مالك بن نبى : وجهة العالم الإسلامى، مرجع سابق، ص١٦٨-١٧٢.

(٦) مالك بن نبى : مذكرات شاهد القرن، الطفل، ص ١٥٦-١٥٧.

(٧) مالك بن نبى : آفاق جزائرية .. الحضارة.. للثقافة للمفهومية، ترجمة الطيب الشريف، مكتبة النهضة الجزائرية ١٩٦٤، ص ٤٦-٤٧.

(٨) مالك بن نبى :فكرة الإفريقية الآسيوية، ترجمة عبد الصبور شاهين مطبعة دار الجهاد، القاهرة ١٩٥٧، ص ٨-٨١.

(٩) مالك بن نبى : آفاق جزائرية، ص ٤٩.

(١٠) راجع مالك بن نبى: شروط النهضة. ترجمة عبد الصبور شاهين- عمر مسقاوى، دار الفكر . بيروت ١٩٧٩، ص ٤٣-٤٤.

(١١) مالك بن نبى : تأملات، دار الفكر، بيروت ١٩٧٩، ص ١٩٩.

(١٢) فى كتابه (شروط النهضة) أوضح مالك بصورة مفصلة هذه العناصر الثلاثة (ص٧٣-١٤٢).

(١٣) حول أهمية التاريخ والعلاقات الاجتماعية راجع : مالك بن نبى : ميلاد مجتمع .. شبكة العلاقات الاجتماعية، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر . بيروت ١٩٧٤، ص ٢٣-٢٤.

(١٤) مالك بن نبى : تأملات ، ص ١٨-٢٢.

(١٥) مالك بر ببى : مشكلة الأفكار فى العالم الإسلامى، مكتبة عمار الطبعة الأولى، الجزائر ١٩٧١، ص ٤٢-٤٦.

(١٦) مالك بن نبى : ميلاد مجتمع، ص ٩٠.

(١٧) مالك بن نبى : فكرة الافريقية الآسيوية، ص ١٥٤.

(١٨) مالك بن نبى : تأملات، ص١٤٣.

(١٩) نفسه ، ص ١٤٦.

(٢٠) مالك بن نبى : مشكلة الثقافة، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر دمشق ١٩٨٤، ص ٥٢.

(٢١) نفسه ، ص ٥٤.

(٢٢) مالك بن نبى : فكرة كومنولث إسلامى، مكتبة عمار، الطبعة الثانية ، الجزائر ١٩٧١، ص٦٥.

(٢٣) ماركس – انجلس : فى الاستعمار، دار التقدم، موسكو ١٩٧١، ص٩.

(٢٤) مالك بن نبى : إنتاج المستشرقين وأثره على الفكر الإسلامى الحديث مكتبة عمار للطباعة، الجزائر ١٩٧٠، ص ٣٠-٣١.

(٢٥) يرى مالك فى كتابه (فكرة الإفريقية الآسيوية) أن الشكل المزدوج الذى يكون الدور التاريخى الذى قامت به أوربا منذ قرنين من الزمان "العصا السحرية" و "السوط اللعين". فأوربا لم ترد تمدين العالم هذا حق، ولكنها وضعته على طريق الحضارة حين جعلت تحت تصرفه الوسائل المادية ليتبع هذا الطريق وحين أمدته بإرادة للسير فيه (ص٢٩٧) وأن "الظاهرة هى عالمية الحضارة الغربية التى تطرد بدافع من "قوتها" الخاصة، ومن تطور الشعوب التى تعيش على المحور الآخر ولكن الاتجاهين لا يتضايقان بل أنهما فى حالة معينة يتطارحان فالأثر يحد أحيانا بالأثر المضاد" (ص١٩٩).

(٢٦) انظر على وجه الخصوص كتابه الصراع الفكرى فى البلاد المستعمرة دار الفكر، بيروت ١٩٧٩، والحلقة الثالثة عن (مالك بن نبى .. فيلسوف الحضارة فى القرن العشرين) للدكتورعبد اللطيف عبادة، جريدة النصر الجزائرية الاربعاء ٢ نوفمبر ١٩٨٣، ص٦.

(٢٧) مالك بن نبى : الصراع الفكرى فى البلاد المستعمرة، ص ٣٦.

(٢٨) حول أهمية (معامل القابلية للاستعمار) انظر كتاب مالك بن نبى : شروط النهضة، ص ١٥٢-١٥٥.

(٢٩) مالك بن نبى : الصراع الفكرى، ص ٣٧.

هذا المبدأ الثانى يهدف إلى عزل المكافح فى حلبة الصراع الفكرى من جانبين أولا: أن ينفر من أفكاره الرأى العام فى بلاده بجميع الوسائل الصالحة لذلك، ثانيا: أن ينفره هو نفسه من القضية التى يكافح من أجلها بأن يشعره بعبث كفاحه.

(٣٠) مالك بن نبى : فكرة الافريقية – الآسيوية، ص ٢٠١.

(٣١) زينب أحمد سعد مكارم: المصادر الدينية والفلسفية فى موقف مالك بن نبى من فلسفة الحضارة. رسالة ماجستير، كلية الآداب – جامعة القاهرة قسم الفلسفة ١٩٨٦، ص١٩٨.

الفصل الخامس

الحوار بين الحضارات بين الواقع المعاش والاستثمار السياسى

محمد مجدى الجزيرى(*)

أعترف بأنني فى وقت ما كنت أعرف ما المقصود بحوار الحضارات على نحـو ما، أعرف أنه لا توجد حضارة تحيا بمعزل عن غيرها ، أعرف أن كل حضارة تدين بدرجة أو بأخرى للحضارات التى سبقتها وتمهد للحضارات التى تأتى بعدها .

أعرف أن المقصود بحوار الحضارات هو التأكيد على التفاعل الثقـافى الخـلاق للجنس البشرى فى مجالات الإبداع المختلفة. وعلى نحو ما أبـان فيلسـوف التـاريخ والحضارة جوتفريد هيردر، فإن لكل عصر صيغه وحلوله وأفكاره ، فـالبعض يجـد ذاته فى الكتب المقدسة أو كلمات الأنبياء أو تقاليد الكهنة، والبعض يجدها فى العلـم أو الإحساس الفطرى بالخير الطبيعى للبشر والذى لم تفسده تـأملات الفلاسـفة ورجـال اللاهوت ٠ وهكذا تتعدد النظرات وتتعدد بالتالى العصور والحضارات ، وربما تتمـاثل الحضارات المختلفة، لكن الحضارات نفسها لا يمكن أن تتوحـد وتتطـابق ٠ وكـل حضارة تطبع ما أخذته من غيرها بطابعها الخـاص ٠ فالمعرفـة اليونانيـة عندمـا امتصتها الحضارة الرومانية أصبحت رومانية و((أرسطو)) أصبح عربياً عند العـرب، ومدرسياً عند فلاسفة العصور الوسطى المسيحية ، ونهضة مصر لم تكن مسـتطاعة بغير نهضة الشرق ، وتسلقت روما ذروة مجدها على ظهر العالم بأسره ٠

التفاعل والتشابك والامتزاج والتواصل بين الحضارات حقيقة لا تخطئـها العيـن المجردة، حتى وإن اتخذنا بعض النظريات الخاصة بتفضيل حضـارة معينـة علـى غيرها. كنت أعرف كل هذا رغم إيماني بأن الحضارات لا تتحـاور بالكلمـة، إنـها تتحاور مجازاً، ولكننا وحدنا دعاة الفكر والاصلاح وأصحـاب الأقـلام نتكلـم فـي المؤتمرات والندوات.

والتفاعل بين الحضارات يحدث أردنا أو لم نرد ، بصـورة طبيعيـة تلقائيـة، وغير ذلك يتعارض مع المنطق الطبيعي لمسار الحضارات ، واستقراء التاريخ يؤكـد

(*) أستاذ ورئيس قسم الفلسفة . كلية الآداب - جامعة طنطا.

لنا هذه الحقيقة – يؤكد لنا – على سبيل المثال – أن العرب أصحاب الفصل في معرفة القرون الوسطى لعلوم الأقدمين ، يؤكد لنا أن جامعات الغرب لم تعرف لها مدة خمسة قرون ، مورداً علمياً سوى مؤلفاتهم وأنهم الذين مدنوا أوربا مادةً وعقلا وأخلاقاً، يؤكد تأثير الحضارة المصرية القديمة في الحضارة اليونانية... يؤكد امتداد الحضارة الغربية المعاصرة بجذورها فى الحضارة اليونانية القديمة٠

كنت أفهم وأعرف كل هذا، لأنه كان أشبه بحقيقة بديهية ،لا تحتاج منا الى برهنة أو تفسير ، فهى موضع اتفاقنا ، بل تكاد تكون موضع اتفاق من نعتقد أنهم مخالفون لنا فى الرأي، أو ينتمون إلى حضارات أخرى معادية لحضارتنا ٠

تغيرت الصورة ، أقصد صورة الحوار بين الحضارات ، وبدت غامضةً محيرة، ملامحها مختلطة أبعد ما تكون عن التحديد ٠ لم تعد الصورة منتميةً إلى مجال التفاعلات الثقافية الخلاقة بين الشعوب والحضارات ، بل أصبحت خاضعة للمنظور السياسي الأيديولوجي ، فأصبح هذا المنظور وحده هو المهيمن على طريقة تعاملنا مع حوار الحضارات . ومن ثم تبدت مشكلة الحوار أو التفاعل بين الحضارات فى ضوء جديد ٠ واندفعت الأقلام وتعددت المؤتمرات، كلها تدافع عن الحوار بين الحضارات ، وهنا طرح التساؤل التالي في وجداني ، ندافع عن أي شئ ؟ ومن أي منطلق ؟ ندافع عن حضارتنا الإسلامية ، ونمجد دورها في بناء الحضارة الإنسانية ٠ ندافع عن الماضي الذي لم نشارك في صنعه ؟ ندافع عن التراث الأصيل الذي نباهى ونفاخر به. لا أعتقد أننا في حاجة إلي أن ندافع عن إسهامات الحضارة العربية الإسلامية في مجالات العلوم والفنون والفلسفة ، لا نحتاج إلى أن نكرر حقائق بديهية أكدتها الدراسات التاريخية والحضارية ،وهى متوافرة لدى الجميع ٠ بل ونجدها بكثرة فى كتابات أبناء الحضارة الغربية. وتوضيحاً لذلك يمكننا الاستشهاد ببعض النماذج الغربية التي أكدت قيمة الحضارة العربية الإسلامية ٠ يقول((لوبون)) : كلما أمعنا فى درس حضارة العرب وكتبهم العلمية واختراعاتهم وفنونهم، ظهرت لنا حقائق جديدة وآفاق واسعة ٠٠٠٠٠٠ إنهم الذين مدنوا أوربا مادةً وعقلاً وأخلاقاً ٠ وتأثير العرب عظيم على الغرب وهو فى الشرق أقوى. ويمضى ((لوبون)) قائلا الحق أن القرون الوسطى لم تعرف كتب العالم اليوناني القديم إلا من ترجماتها إلى لغة أتباع محمد (ص) وبفضل هذه الترجمة اطلعنا على محتويات كتب اليونان التى ضاع أصلها ككتاب((أبولونيوس)) فى المخروطات وشروح ((جالينوس)) فى الأمراض السارية ٠ ورسالة ((أرسطو)) في الحجارة ...... الخ وإنه إذا كانت هناك أمة تقر بأننا مدينون لها بمعرفتنا لعالم الزمن القديم فالعرب هم تلك الأمة لا رهبان القرون

الوسطى الذين كانوا يجهلون حتى اسم اليونان ٠ فعلى العـــالم أن يعـــترف للعـــرب بجميل صنعهم فى إنقاذ تلك الكنوز الثمينة اعترافاً أبديـــا ، قـــال مســـيو((ليـــبرى)) ٠٠٠٠((لو لم يظهر العرب على مسرح التاريخ لتأخرت نهضة أوربا عدة قرون))

ويقول ((جارودى)) .... " إذا تخلينا عن اعتبار أوربا على أنـــها مركـــز للتاريخ كله ، وإذا اعتبرنا أن التطور البشرى عمل جمعي ، فيجب أن نعترف أنه ليس هناك من القرن السابع وحتى القرن الرابع عشر أية فجوة سوداء ، بل ازدهار إحـــدى المع الحضارات فى التاريخ : الحضارة الإسلامية ٠ فلم يرث عصر النهضـــة تعـــاليم الحضارة الإغريقية مباشرة بعد عصر مظلم ، فالمســـيحية ليســـت امتـــداداً للفكـــر الهيلليني وليس القديس ((توما)) خلفاً لأرسطو ٠ ولم يدفع((جاليليو)) فى القرن الســابع عشر تطور العلوم المتروك معلقاً بعد موت ((ارشميدس)) فـــى القـــرن الثـــالث قبـــل الميلاد، فانعزال الغرب ليس إلا خدعة . هذه هى الأسطورة الأولى المعتمـــــدة علـــى مركزية أوربا والتى يجب تبديدها كما يطرد حلم كاذب ٠ لقـــد أخصبـــت الحضـــارة العربية الماضى وهيأت المستقبل خلال ألف عام ٠ وتحملت طوال هذه المدة مســـئولية هذه الثقافة التى نقلتها إلى أوربا عبر إسبانيا وصقلية ٠

ويقول((الفرد نورث وايتهد)) ان ما يميز البيزنطيين والمسلمين عن الرومان هو أن الرومان كانوا يقتبسون الحضارة التى سبق لهم أن نشروها هم أنفسهم ٠ ولقد كـان لتلك الحضارة فى أيديهم شكل جامد اذا توقف التقدم الفكرى وصـــــار الأدب تقليـــداً ٠ أما البيزنطيون والمسلمون فقد كانوا هم الحضارة ٠ ولهذا فـــان ثقافاتـــهم احتفظـــت بطاقاتها الفطرية التى استمدت القوة،والبقاء من مغامراتهم المادية والروحيـــــة ٠ لقـــد تاجروا مع الشرق الأقصى ، وتوسعوا غرباً ، وشرعوا القوانين ، وطوروا أشـــــكالاً جديدً مـــن الفن ، وحسنوا اللاهوت وغيروا الرياضيات ، وطوروا الطب" ٠

مرة أخرى ، التفاعل بين الحضارات والعطاء المتبادل بينـــــها حقيقـــة بديهيـــة واضحة ، لا سبيل إلى تجاهلها أو الشك فيها ٠ ومتى اتخذناها موضوعـــــاً للمناقشـــة والدراسة والبحث فان التساؤل المطروح هو : لماذا نحيل ما هو واقع وحقيقة معاشـــة إلى موضوع للتأمل والتفكير وإثارة التساؤلات وانطلاق الشكوك ؟ وهنا تتكشـــف لنـــا حقيقة المأزق الذى وقعنا فيه،فلم تعد القضية بالنسبة لأصحاب الفضل فى إعادة الطرح النقدى لها تخص البعد الثقافى الحضارى وحده، بل أصبحت القضية قضيةً سياسية فـــى المقام الأول . تحول ما هو حضارى إلى ما هو سياسى ٠ وتحول الحوار أو التفـــاعل بين الحضارات إلى مجرد قناع خفي للحوار بين الأيديولوجيات والمصـــالح السياســـية وحدها ٠ وهكذا تضاءل البعد الثقافى والحضارى من الحوار ، وأفرغ من مضمونـــه

وحل محله البعد السياسى وحده ، وبالتالى بدت مقولة الحوار أو التفاعل فارغةً من محتواها الحقيقى ، فدخلت مقولات الفكر والاهتمام السياسى لتتخذ موقع الصدارة ، ولا شك أن مثل هذا التحول هو نتيجة طبيعية تلقائية تبدت بوضوح فى أعقاب انهيار الاتحاد السوفييتي سابقاً ، وانبثاق ما يسمى بظاهرة العولمة، وإن كانت قد اتخذت صورةً أكثر حدة عقب أحداث الحادى عشر من سبتمبر الماضى. ومن ثم لم تعد المشكلة من نصيب رجال الفكر والمختصين والأكاديميين ، بل أصبحت من نصيب الساسة أيضاً ، وأصبح من السهل عليهم إبداء رأيهم فى الحضارات المختلفة ، (الرئيس بوش الابن – بيرلوسكونى رئيس وزراء ايطاليا – السيدة تاتشر رئيسة وزراء إنجلترا سابقاً) وكأنهم فلاسفة تاريخ وحضارة • تحول الساسة إلى فلاسفة ووعاظ ودعاة إصلاح وتحول رجال الفكر والفلاسفةً إلى ساسة . الكل يتكلم من حوار الحضارات• اختلط الحابل بالنابل أصبح الجميع فلاسفةً وساسة •

ولأن حياتنا فى العالم العربي الإسلامي ، بحكم واقعنا الراهن ، هى مجملها ردود أفعال وليست أفعالاً. لذا فانه كان من الطبيعى أن نتحرك فى مواجهة مقولة ((صمويل هنتنجتون)) القائلة بصدام الحضارات والتى حاول بمقتضاها تفهم طبيعة الصدامات والحروب بردها إلى عوامل ثقافية حضارية بالدرجة الأولى • ((صمويل هنتنجتون)) فى مؤلفه ((صدام الحضارات)) لم يتكلم عن العلوم والفنون والآداب والفلسفات ، لم يتكلم عن العطاء المتبادل بين الحضارات والتواصل بينها.عندما تكلم عن الحضارة الإسلامية لم يتكلم عن إسهاماتها الخلاقة فى بناء الحضارة الإنسانية، وإنما تكلم عن ظاهرة العنف بين المسلمين. فى مكر شديد طرح ((هنتنجتون)) تساؤله التالى:

لماذا والقرن العشرون يوشك على الانتهاء [صدر كتاب ((هنتنجتون)) صدام الحضارات فى عام ١٩٩٦] نجد أن المسلمين هم الأكثر تورطاً فى مزيد من العنف بين الجماعات ، من شعوب الحضارات الأخرى • وهل كانت تلك هى الحال دائماً؟ فى الماضى كان المسيحيون يقتلون إخوانهم المسيحيين وغيرهم من الناس بأعداد كبيرة ••• هناك ستة أسباب ممكنة تطرح نفسها على مستويين، ثلاثة منها تفسر العنف بين المسلمين وغير المسلمين ، ثلاثة تفسر كلا من ذلك والعنف داخل الإسلام نفسه ، ثلاثة أيضاً تفسر فقط الميل الإسلامي المعاصر نحو العنف ، بينما تفسر ثلاثة أخرى ميلاً إسلامياً تاريخياً إن وجد.

وإذا لم يكن هذا الميل التاريخى موجوداً ، فان أسبابه المفترضة التى لا يمكن أن تفسر عدم وجود ميل تاريخي ، يفترض أيضاً أنها لا تفسر الميل الإسلامي نحو العنف

الجماعى ، الأخير ، إذن يمكن تفسيره فقط بأسباب القرن العشـــرين التـــى لـــم تكـــن موجودة فى القرون السابقة ٠ ويمضى هنتنجتون فى تحليله للعنف الإســـلامي علـــى النحو التالى :

١- الإسلام كان ديناً للسيف منذ البداية ، وأنه يمجد فضائله القتالية ٠ فالإســـلام نشـــأ بين قبائل بدوية رحل متناحرة ٠ وهذه النشأة العنيفة مطبوعة فى أساس الاسلام٠ ولا يتوقف((هنتنجتون)) عند هذا الحد بل يتمادى فيقول: " يذكر أن ((محمـــدا)) نفســـه كان مقاتلاً عنيفاً وقائداً عسكرياً ماهراً ، ولا أحد يستطيع أن يقول ذلك عن المسيح أو عن بوذا ٠ تعاليم الإسلام كما يقال تنادى بقتال غير المؤمنين بـــه.وعندمـــا تراجـــع التوسع الأول للإسلام كانت الجماعات الإسلامية على عكس ما تقول به التعاليم تقـــاتل بعضها البعض ٠ نسبة الفتنة أو الصراعات الداخلية إلى الجهاد تحولت إلى حد كبـــير لصالح الأولى ٠ القرآن وغيره من الإفادات في المعتقدات الإسلامية يحوى القليل ممـــا يحض على تحريم العنف . كما أن مفهوم اللاعنف غـــائب عـــن الفكـــر والممارســـة الإسلامية".

٢- منذ نشأته فى الجزيرة العربية ، فان انتشار الإسلام عبر شمال إفريقيا ومعظـــم الشرق الأوسط ، وفيما بعد إلى آسيا الوسطى وشبه القارة الهندية والبلقـــان ، وضـــع المسلمين فى احتكاك مباشر مع شعوب مختلفة شتىهزمت وتحولت ويظل ميراث هـذه العملية موجوداً بها ٠٠٠

ويمضى ((هنتنجتون)) فى موقفه العدائى من الإسلام فيقول الإسلام عقيدة أكـــثر استبدادية حتى من المسيحية ٠ الإسلام يمزج بين الدين والسياسة ، ويضع فاصلاً بين أولئك فى دار ((الإسلام)) وأولئـــك فـــى ((دار الحـــرب)) ونتيجـــة لذلـــك فـــإن الكونفوشيين والبوذيين والهندوس والمسيحيين الغربييـــن والمســـيحيين الأرثوزكـــس يجدون صعوبة أقل فى التكيف والعيش معاً ، عما يجده أى منهم فى التكيف والعيـــش مع المسلمين. ويخلص((هنتنجتون)) بأن النزعة القتاليـــة ، عـــدم القابليـــة للـــهضم ولفكرة القرب من جماعات غير إسلامية ،كل ذلك ملامح مستمرة للإسلام ، ويمكن أن يفسر الميل الإسلامي للصراع عبر التاريخ ، ولم يتوقف ((هنتنجتون)) عند هذا الحـــد بل رفض بحسم كل الادعاءات القائلة بأن المسلمين هم ضحايا الاســـتعمار الغربـــى، باعتبار أن هذا الزعم على حد رأيه لا يفسر الصراعات بيـــن الأغلبيـــة المســـلمة و الأقليات غير المسلمة فى دول مثل السودان ، ومصر وإيران وإندونيسيا .

وهكذا تجاوز ((هنتنجتون)) كل التفاعلات الثقافية بين الحضارات فى مجـــالات الفنون والآداب والعلوم والفلسفات والقيم ، موجهاً وموظفاً ما هو ثقافى فـــى تكريـــس

وتبرير الحروب والصدامات بين الأمم والشعوب ، وهو ما يعنى أن العامل الثقافى أصبح هو العامل المؤثر فى العلاقات الدولية والصراعات السياسية . يأتى هذا الموقف على لسان مستشار الرئيس الأسبق((جيمى كارتر)) ومؤسس مجلة السياسة الخارجية العريقة. أى يأتى على لسان رجل يعمل بالسياسة على نحو ما وليس له علاقة بفلسفة التاريخ أو بفلسفة الحضارة من قريب أو من بعيد ، وبالتالى فقد تعامل مع الحضارة بمنطق رجل السياسة ، ولم يتعامل معها بمنطق فيلسوف الحضارة ، ورغم هذه الحقيقة فإن ((هنتنجتون))- وإن تجاوز التفاعلات الثقافية بين الأمم والشعوب فى شتى المجالات الإبداعية ، فإنه لم يكن بعيداً كل البعد فى إدانته للحضارة الإسلامية باعتبارها حضارة استبدادية مزجت بين الدين والسياسة واتسمت بظاهرة العنف والإرهاب . وفى هذا الصدد يمكننا ملاحظة وجود نظره مزدوجة فى التراث الثقافى الغربى تجاه الحضارة الإسلامية ، فهناك من جهة بعض مظاهر التقدير للتراث العلمى والأدبي والفلسفي الذي أبدعته الحضارة العربية الإسلامية ، لكن هناك من ناحية أخرى إدانة واضحة لبعدها السياسى وممارساتها القمعية وطابعها الاستبدادى والإرهابي ، أى هناك ما يشبه الثنائية بين العقل الثقافي المعرفي للحضارة العربية الإسلامية والعقل السياسى لها .

وتوضيحاً لهذا نجد ((جوتفريد هيردر)) وهو من أهم فلاسفة التاريخ والحضارة فى القرن الثامن عشر، على الرغم من محاولته أن يكون موضوعياً منصفاً لكل الحضارات والثقافات ، وعلى الرغم من اهتمامه بكل اللغات ومنها اللغة العربية ، فإنه من ناحية أخرى نظر إلى الحكومة الإسلامية باعتبارها النموذج الردئ للحكومة المستبدة ، فهى تأتمر بأمر السلطان ، والسلطان بدوره يستمد سلطانه وهيبته من التعاليم الدينية وحدها ، فالحكومة تبدو وكأنها حكومة إلهية ، والمفتى بجوار السلطان يؤكد قداسته وشرعية أوامره . وبالتالي فإن المجال الأساسي للمعرفة هو مجال اللاهوت أو علم الكلام ، والكتاب الأساسي المعتمد للدولة هو القرآن الكريم ، فالأمام يفسره لفظياً والقاضى بسلطته التنفيذية يضعه موضع التنفيذ ، وهنا لا مجال للتساؤل عن البرهان أو الفلسفة ، فتعاليم الله ورسله تتكفل بكل شئ ، وبالتالي ليس ثمة حاجة لفن السياسة أو فلسفة التشريع تحت مظلة السلطان . والفكر الدينى بل والدين ذاته مجرد سلاح لتأكيد شرعية الوضع القائم وبالتالي فلا مجال للاجتهاد وحرية الفكر ، وعلى الرغم من نظرة((هيردر)) للحكومة الإسلامية من هذا المنطلق فإنه أشاد بالحضارة العربية الإسلامية من زاوية تأثيرها التنويري فى مرحلة العصور الوسطى المسيحية . .

وفى دراسة ((هيجل)) الهامة فلسفة التاريخ نجده لا يبتعد كثـــيراً عــن موقــف ((هيردر)) ، فقد أطلق ((هيجل)) على العرب اسم إمبراطورية التعصب وأكد بـــدوره أن الإسلام انطبع بالطابع الإرهابي الواضح .

ويأتى المؤرخ ((يعقوب بوركهارت)) فى القرن التاسع عشر ليدلى بدلـــوه فـــى دراسته للحضارة الإسلامية متفقاً مع سابقيه فى إدانته للنظام القمعى الإرهـــابى الـــذى تمثل بوضوح فى الحضارة الإسلامية ، فالإسلام أحدث التوحـــد العظيـــم والاندمـــاج البارز بين الدين والحضارة، وبالتالى أوجد الإسلام صورةً واحدةً من صور الحكـــم ، وهى الصورة التى تتمثل فيها تعاليم الإسلام ، وبدت كل أجزاء الدولة الإسلامية مجرد نماذج صغيرة للإمبراطورية الإسلامية التى يتربع الخليفـــة علـــى عرشـــها ، وهـــى إمبراطورية تؤكد فى مجملها – كما ذهـــب ((بوركـــهارت))- النظـــام الإســـتبدادى الثيوقراطى وحده دون غيره ، ومن هنا بدت مضـــار ســـيطرة البعـــد الدينـــى علـــى الحضارة ككل ، خصوصاً إذا وضعنا فى اعتبارنا إنه نتيجة لهذا البعد وحده لم يعد فى قدرة الشعوب الإسلامية أن تتجه إلى حضارة أخرى مغايرة لحضارتها الخاضعة كليـــة للدين ، ولم يكتف ((بوركهارت)) بتجاهل الدلالات الإيجابية للدين الإسلامى فى مجـــال السياسة والتشريع ، بل يمعن فى نظرته الذاتية فيعلن صراحةً أن القـــرآن وقـــف ولا يزال يقف كعائق أمام كل تطور سياسي وتشريعي ، وإن لم يمنعه هذا من القول بـــأن أفضل ما يمكن أن يقال عن التأثير الحضاري للقرآن إنما يتمثل فى أنه لم يضع قيـــوداً على الفعالية الإنسانية كما أنه أكد الحق الإنساني فى التنقل والترحال ، ومـــن ناحيـــة أخرى حارب الشعوذة والدجل والسحر . وكل هذا يعد من الفضائل الإيجابيـــة للديـــن الإسلامي فى مجال الحضارة ، وهكذا يبدو لنا ((بوركهارت)) وكأنـــه يفصـــل بيـــن التأثير السلبى للعقيدة الإسلامية فى مجال السياسة والتشريع ، وبين التأثير الإيجابي لها فى مجال الحضارة .

ومن هنا ذهب إلى القول بأن التفكير المســـيحي فـــى أكـــثر عصـــوره ظلامـــاً وانحطاطاً كان فى تأثيره الحضاري أقل ضـــرراً مـــن الإســـلام ، فالنظـــام القمعـــى الاستبدادي وجهاز الشرطة القوى وفقدان كل إحساس بالشرف لدى أصحـــــاب القـــوة والنفوذ والسلطان ونزعة الغرور والتكبر الشيطانية التى تملكت القلوب تجاه الشـــعوب الأخرى التى لا تدين بالإسلام ، وما صاحب ذلك من دعوة إلى الحرب المقدســـة فـــى سبيل رفع راية الإسلام ، كل هذا كان له تأثيره الحضارى الهدام عند((بوركهارت)).

أما بالنسبة للنموذجين الوحيدين للحياة فى المجتمع الاسلامي، فهما نموذج الملـــك من ناحية ونموذج الدرويش المتصوف من ناحية أخرى ، أو بعبارة أخـــرى نمـــوذج صاحب القوة والسلطان من ناحية ونموذج الزاهد فى كل شيء من ناحيـــة أخـــرى ، ومن هنا بدت الحرية عند((بوركهارت)) من حق المتشردين والهائمين على وجوهـــهم

وحدهم.

وبالنسبة لنظام التعليم فى المجتمع الإسلامى فإنه كاد يقتصر على علـــوم اللغــة والنحو بدلاً من دراسة جوهر الأشياء ، هذا بالإضافة إلى بعض مظـــاهر السفســطة الفلسفية التى تبدت أبرز أبعادها التحررية فى الآراء المخالفة للعقيدة الإسلامية . وكمــا لاحظ بوركهارت فإن مشاعر عدم الاكتراث واللامبالاة اتجهت إلى كــل شــىء يقــع خارج نطاق الإسلام ، بينما أصبح كل ما ينتمى إلى الإسلام باعثاً خصباً علــى نشــأة الفرق والطوائف المتناحرة . وبدت البحــوث التجريبيــة فقــيرةً ومتواضعــةً للغايــة خصوصاً عند مقارنتها بما قدمته النزعة التجريبية الحرة التى كانت وراء نهضة العلــم فى أوروبا .

أما بالنسبة للشعر الإسلامى فإنه تميز بمعارضته البارزة للملحمة اليونانيــة مــن منطلق التخوف العميق من كون أرواح شعوب أخرى مغايرة للشعوب الإسلامية قـد لا تزال تسكنها وتحيا فيها ، مما يشكل خطراً جسيماً على العقيدة الإسلامية واتخذ الشــعر الإسلامى طابع الشعر التعليمى أحياناً وطابع الشعر القصصى المتضمن لموعظــــة أو لرسالة أحياناً أخرى . ولم يظهر الفن الدرامى ، وربما مرجع ذلك الــــى أن النزعــة القدرية التى سادت المجتمع الإسلامي جعلت من المستحيل النظر إلى القدر أو المصير كنتاج للتلاعب والتداخل بين العاطفة والبراءة الإلهية . كما لم تظهر الكوميديا وانتفــت الحاجة إليها بتأثير عدم وجود التفاعلات الاجتماعيــة الضروريــة لوجودهــا ، هــذا بالإضافة إلى أن الشعر الكوميدي استوعبته النكتة وفن الهجاء والشعوذة .

أما بالنسبة للفنون المرئية ، فقد تقدم فن العمارة وحده بفضل الفــرس ومســاعدة الرومان، أما فنون النحت والتصوير فقد اختفت إلى حد كبير نتيجة تحريم القرآن لها.

وإذا كانت الحضارة الإسلامية تبدو مجرد انعكاس للعقيدة الإسلامية فإن مرجـــع ذلك إلى كون هذه العقيدة قد وضعت حدوداً وشرعت قيوداً على مسيرة الحضارة ، أما بالنسبة للأديان القديمة أو الأديان الكلاسيكية كما يطلق عليها((بوركـــهارت)) فإنــها وضعت أقل العوائق فى طريق الحضارة ، وهى لم تعرف طبقـــة الكهنـــة أو رجــال الدين، كما لم يكن لديها كتب مقدسة تلتزم بها ، وهى من ناحية أخرى لم تول للحيـــاة الأخرى المستقبلية أدنى عناية أو اهتمام .

وربما بدت منطلقات الهجوم عند كل من ((هيردر)) و((هيجل)) و((بوركهارت)) منبثقةً من اهتمامات خاصة بفلسفة التاريخ والحضارة لكننا متى انتقلنـــا إلــى بعــض أصحاب الاهتمامات العلمية ومنهم الفيلسوف الإنجليزي الأمريكـــي ((الفــرد نــورث وايتهد))، وهو من أبرز فلاسفة القرن العشرين لوجدنا صورةً أخرى من النظر إلـــى الحضارة الإسلامية ، تتفق فى مجملها مع ما سبق وإن كانت تنطلق من زاوية أخــرى تتمثل فى عنايتها بدراسة تأثير النظريات الخاصة بمفهوم قوانين الطبيعة فـــى مســيرة

الحضارة الإنسانية . فنظرية القانون باعتباره مفروضاً بدت لديه النظرية السائدة فى الحضارة الإسلامية ، وعلى حد قوله فقد سار ملايين من البشر إلى الحروب مدفوعين بإيمانهم بالقانون المفروض بإرادة المصير الحتمى ، القانون الذى يقضى على المسلم المؤمن بالنصر أو بالموت ومن ثم بالجنة ، وذلك فى أيام الفتوحات الإسلامية .

ومتى تدخلت السياسة فى مسار التواصل والتفاعل والتداخل بين الحضارات ، أو بعبارة أخرى متى تدخلت السياسة فى مجال ما يسمى بالحوار بين الحضارات تحول الحوار بين الحضارات إلى حوار سياسى أو حوار تفاوضى مفتعل ، وليس أدل على ذلك من تلك المحاولة الفاشلة التى قام بها ((الإسكندر الأكبر))، عندما استهدف تطعيم الثقافة اليونانية بعناصر شرقية، وتطعيم الثقافة الشرقية بعناصر يونانية، بغية تحقيق سيطرته وهيمنته السياسية على إمبراطورية مترامية الأطراف ، وهكذا فإنه عندما يفتعل الحوار لأغراض سياسية ،فإنه يفقد بالتالى كل دلالة ، وكما أشار المؤرخ الكبير ((بوركهارت)) فإنه يصعب تجنب تأثير البعد السياسى على الحضارات من خلال دراسته للعلاقات المتشابكة بين الدين والدولة والحضارة .

وإذا كانت قضية الحضارة قد اتخذت صورتين متباعدتين فى عالمنا المعاصر ما بين دعوة إلى الحوار ، ودعوة أخرى إلى الصدام، فإن الدعوتين فى تقديرى أشبه بوجهين لعملة سياسية واحدة . ينادى تقرير اليونسكو (تنوعنا الخلاق) بتعددية الحضارات وضرورة الاحترام المتبادل بينها ، منطلقاً من نزعة أخلاقية نبيلة تتناسى أنه لا مجال للحوار فى ضوء انعدام مبدأ الندية السياسية ، ويؤكد فريق آخر ، إنه مع إيمانه بتعددية الحضارات لكن النتيجة الحتمية لمثل تلك التعددية هى الصدام وليس الحوار . وبذلك فإن الإيمان بتعددية الحضارات قد يكون دافعاً للقول بالحوار كما قد يكون دافعاً للقول بالصدام . ومن ثم تبدو قضية الحوار أو الصدام بين الحضارات قضيةً سياسيةً فى المقام الأول ومحاولة لفرض الواقع السياسى أو تجميله أو صياغة أو قولبة التفاعل الثقافى الطبيعى والتلقائى على نحو سياسى . وبذلك تصبح الكلمة الأولى للساسة والدول المهيمنة وأصحاب النوايا المخلصة ودعاة الإصلاح وحملة الأقلام النبيلة ورجال الأعمال وطموحاتهم التى لا حدود لها .

ونأتي إلى إشكالية الحوار بين الحضارة العربية الإسلامية ، والحضارة الغربية ونتساءل ما هى نوعية الحوار المفترض والمرتقب ؟ ما هى الغاية منه ؟ ما هو مضمون خطابه ؟ وقبل كل هذا ما هو الإطار الزمنى الذى يدور فى نطاقه. الماضى أم الحاضر أم المستقبل ؟ وفى اعتقادي أن تحديد هذا الإطار هو التساؤل الأكثر أهمية، باعتبار أننا لا نتحرك فى نقطة رياضية مجردة ، بل نتحرك فى سياق محدد ، نتحرك فى سياق التاريخ .

وبالنظر إلى الحضارة العربية الإسلامية، فإن بضاعتنا فى الحوار تبدو إلى حد

ما بضاعة تاريخيه ، لدينا التاريخ العلمى والتشريعى والأدبى والفنى الذى يمكن إلى حد ما أن نباهى به ونؤكد تأثيره فى الحضارة الغربية ، لكن لدينا أيضاً بعض النقاط المظلمه فى قضايا الحقوق والممارسات السياسية وحقوق الإنسان والفكر والرأى ، لدينا القيم النبيلة السامية التى أكدتها عقيدتنا الدينية ، لكن لدينا أيضاً ممارسات وتطبيقات خاطئة فى تفهم هذه القيم والعمل بها . ولأن الحاضر موصول بالماضى ، فإن تاريخ العلم عند العرب وإن اعترف به الجميع ، لكن التقدم العلمى والتكنولوجى فى الحضارة الغربية وجمود وعجز الحضارة الغربية عن ملاحقته ، كل هذا دفع بنا إلى منطقة غير مؤثرة فى إبداع العلم المعاصر، وبالتالى فقد تحولنا إلى مجرد مستهلكين للتقدم العلمى والتكنولوجى ، ولم يعد أمامنا غير التباهى بما حققناه فى عصور غابرة ، وهنا نتساءل هل نحن فى حاجة إلى إعادة التأكيد على إنجازات علمية، تجاوزتها الحضارة الغربية لنؤكد مشاركتنا فى صنع التقدم الخلاق للبشرية ، وعلى هذا فإن التغني بماضينا لن يسعفنا فى الحوار الحضاري .

أما بالنسبة لقضايا حرية الفكر والرأي ونظم الحكم ، فلا أعتقد أن تاريخنا يسمح لنا بأن نقدم الصور المضيئة التى تكفى لدفع الإتهامات الموجهة لنا ، خصوصاً وأن حاضرنا ليس أفضل من ماضينا ، فالنظم العربية الإسلامية تبدو إلى حد ما بعيدة كل البعد عن الديموقراطية ، واحترام حرية الفكر والرأى ، فهى بنزعتها الاستبدادية القمعية ، قد لا تختلف كثيراً عما كان سائداً من قبل ، وبالتالى ليس لدينا ما نقدمه فى هذا المجال.

لم يعد أمامنا غير توضيح وشرح وتفسير ما تنطوى عليه العقيدة الدينية من قيم ومبادىء ودعوة إلى ضرورة إعمال العقل ، لكن كيف يمكن تفسير واقع حياتنا المعاش الذى قد يبدو للبعض على مسافة من هذه القيم ، وإذا كانت كل النظريات والقوانين العلمية الحديثة والمعاصرة كامنةً فى القرآن الكريم ، فلماذا لم نكتشفها وتولى الغرب اكتشافها نيابةً عنا ، ومن ناحية أخرى هل الغرب الذى نحاوره هو الغرب المسيحى أم إنه الغرب الذى فصل الدين عن الدولة ، الغرب العلمانى ، وهل صناع القرار السياسى فى العالم هم رجال الدين وأصحاب النيات النبيلة ودعاة الإصلاح ، أم أنهم رجال السياسة بطموحاتهم وتطلعاتهم ، ومصالحهم ومصالح دولهم، وحتى المستقبل كبعد زمنى فى الحوار ، فإننى لا أعتقد أن ربط حياتنا بالتوقعات المستقبلية كفيل بتغيير صورة حياتنا الواقعية ، وهكذا فإن الحوار بين الحضارات يصطدم بفجوة هائلة بين واقع الحضارة العربية الإسلامية والواقع الراهن للحضارة الغربية، فإذا ما تسنى لهذا الحوار أن يتحقق فإننى أعتقد أن مهمته الوحيدة هى تجميل واقعنا لحساب استمرارية هذا الواقع وتأكيد مشروعيته.

الفصل السادس

التهديد الإسلامي للغرب المعاصر

بين صامويل هنتنجتون وجون إسبوسيتو

جمال معوض شقرة(*)

هل الغرب والعالم الإسلامى يتقاسمان أهدافاً وقيمًا مشتركة ؟ أم أن هناك تصادماً بين وجهات النظر ؟...... يلوح فى الأفق؟ هذا السؤال وغيره وهو ما طرحته مجلة (إيكونوميست) الشهيرة The Economist فى تنبؤاتها لعام ١٩٩٠ ، من خلال حوار خيالى بين زعيمين دينيين ، أحدهما مسلم والآخر مسيحى، وقد تحدث المسلم قائلاً: "إنني أصاب بالحزن عندما أجد أن عدداً كبيراً من الناس لديه شبه اعتقاد بأن المرحلة التاريخية القادمة سوف تشهد قتالا بين القسم التابع لكم وبين القسم التابع لى، حقيقةً إننا نعيش جنباً إلى جنب، إلا أنه وبعد مرور نحو ألفى عام على ميلاد مسيحكم، وما يزيد عن ألف وأربعمائة عام على نبينا محمد، دعنى أبدأ حديثى بأن أتساءل إذا ما كان كل ذلك ممكناً.."(١). عندما طرحت المجلة الشهيرة السؤال، ونشرت الحوار ، كانت قد تأثرت بطوفان الكتابات التى تناولت ما سمى بالخطر الإسلامى الدموى الزاحف على أوروبا، بعد انتصار الثورة الإيرانية عام ١٩٧٩.

وعندما اقتبس ((صامويل هنتنجتون)) مقولة الديماجوجى القومى الفينيسى فى رواية ((ديبون)) ((البحيرة الميتة)) : " لا يمكن أن يكون هناك أصدقاء حقيقيون، دون أعداء حقيقيين ، وإن لم نكره ما ليس نحن، فلن يمكننا أن نحب ما هو نحن..(٢). وإننا لا نعرف من نكون إلا عندما نعرف من ليس نحن، وذلك يتم غالباً عندما نعرف نحن ضد من" (٣). لم يكن فى الحقيقة يبحث عن عدو، بل كان يبحث عن تبرير لحاجة الغرب إلى عدو، بعد انهيار الاتحاد السوفيتى وانتهاء الحرب الباردة.

لقد حدد ((هنتنجتون)) العدو ، وصاغ له ما أسماه بنظرية ((صدام الحضارات)) وذلك عندما نشرت له مجلة Foreign Affairs الأمريكية فى صيف عام ١٩٩٣ المقال الذى تحول إلى كتاب حمل نفس الاسم :

" The clash of civilization and the Remaking of world order "

ولقد أثار المقال والكتاب ردود أفعال عديدة ، حيث طرح ((هنتنجتون)) فكرة

(*) أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر المساعد كلية الآداب- جامعة عين شمس.

رئيسيةً على درجة كبيرة من الأهمية والخطورة ، مؤداها إن : "المصـــدر الأساســـى للنـــزاعات فى العالم خلال القرن الحالى، لن يكون مصدراً إيديولوجياً أو اقتصادياً فى المقام الأول، بل ستكون النـــزاعات الأساسية فـــى السياســـات العالميـــة بيـــن أمـــم ومجموعات لها حضارات مختلفة، وسيسطر الصدام بين الحضارات على السياســـات الدولية، وستكون الخطوط الفاصلة بين الحضارات فى المستقبل هى خطوط المعـــارك، حيث ستحل خطوط التقسيم بين الحضارات محل الحدود السياسية والإيديولوجية التـــى فرضتها الحرب الباردة .." كما أشار فى مقولته هذه إلى أن الصراع الرئيسى ســيكون بين الغرب، ونوع من التحالف الكبير بين الحضارتين الإســـلامية بثروتـــها النفطيـــة وملاصقتها الجغرافية للغرب و((الكنفوشيوسية)) بقوتها الاقتصادية والعسكرية . ولقـــد اعتبر ((هنتنجتون)) الصراع بيـــن الغـــرب والإســـلام النمـــوذج الأكمـــل لصـــدام الحضارات.

ومنذ هذا التاريخ وحتى اليوم لم تتوقف الكتابات التى تناولت مقولـــة صـــدام الحضارات، سواء بالنقد والتفنيد أم بالدعم والتأييد، ولقد انتقدت أقلام غربية وعربيـــة وإسلامية عديدة ، مقولة ((هنتنجتون)) هذه، ودفعت بمصطلح الحوار كبديل لمصطلـــح الصدام، ودافعت عن الإسلام ووصفت مقولة ((التهديد الإسلامي للغـــرب المســـيحي)) بأنها أسطورة وليست حقيقة.

واللافـــت للنظـــر أن آلـــة الإعـــلام الأمريكـــى التـــى طنطنـــت كثـــيرا لمقال((هنتنجتون)) وكتابه تجاهلت دراسات أمريكية أخرى أخذت الاتجاه المعـــاكس، ودحضت الاتهامات التى وجهت إلى الإسلام. ورفضت مقولة أن الحرب بين الغـــرب والمسلمين على وشك أن تحل محل الحرب بين الشيوعيين والغرب!!

وتجدر الإشارة إلى أن ((صمويل هنتنجتون)) هو أستاذ بجامعة ((هارفـــارد))، ومدير((معهد جون م.أولين للدراسات الإستراتيجية))، ورئيس((أكاديميـــة هارفـــارد للدراسات الدولية ودراسات المناطق))، والأهم أنه عمل لفترة مـــع ((بريجينســـكى)) مدير لجنة الأمن القومى فى إدارة الرئيس الأسبق جيمى كارتر.

وهذه الدراسة تعالج مقولة ((التهديد الإسلامى للغرب)) وهل هـــو حقيقـــة أم أسطورة ؟ وذلك بمقابلة آراء ((هنتنجتون)) بطروحات ((جون إسبوسيتو)) مدير قســـم التفاهم الإسلامى – المسيحى فى جامعة ((جـــورج تـــاون)) وأحـــد أشـــهر الأســـاتذة الأمريكيين الذين كتبوا عن الإسلام والمسلمين.

وستلتزم الدراسة، بفترة زمنية محددة تقع ما بين نجـــاح الثـــورة الإيرانيـــة ، وتفجيرات ١١ سبتمبر ٢٠٠١، حيث وقعت سلسلة من الحوادث المهمة، عززت رؤيـــة

غير علمية عند بعض الغربيين، فى مقدمتهم ((هنتنجتون))، مؤداها أن الإسلام كعقيدة تتوافر فيه إمكانات الشر والتطرف والتعصب الديني.

وبالإضافة إلى آراء ((جون إسبوسيتو)) ستتناول الدراسة أهم الآراء التى عالجت هذه الإشكالية المهمة، مثل طروحات ((كيشورى محبو بانى))و((وجيه كوثرانى))و((محجوب عمر)) و((محمد خاتمى)) و((روجيه جارودى)) و((فريتزشتيبات)) و((على عزت بيجوفيتش)) و ((كوتشيرو ماتسورا)) و ((المبشر الطرازى الحسينى)) وغيرهم.

* * *

يرى ((هنتنجتون)) أن السياسة الكونية، بعد ان دخلت الحرب الباردة فى ذمة التاريخ، أصبحت متعددة الأقطاب، متعددة الحضارات ، بعد ان كانت ثنائية القطب[٤] ، ففى عالم ما بعد الحرب الباردة ، لم تعد الفروق التى تميز بين الشعوب، إيديولوجية أو سياسية أو اقتصادية ، وإنما أصبحت فروقاً ثقافية [٥] . وعلى امتداد الخطوط الثقافية – منذ أواخر التسعينيات – يعاد تشكيل السياسة الكونية، وتتم العملية مدفوعة بالتحديث، فالشعوب ذات الثقافات المتشابهة تتقارب، والشعوب والدول ذات الثقافات المختلفة تتباعد ، الانحيازات التى تعتمد على الإيديولوجية والعلاقات مع الدول الكبرى تفسح الطريق لتلك التى تعتمد على الثقافة والحضارة ، والحدود السياسية يعاد رسمها لكى تتوافق مع الحدود الثقافية العرقية والدينية والحضارية [٦]. المجتمعات الثقافية تحل محل تكتلات الحرب الباردة ، وخطوط التقسيم الحضارى بين الحضارات تصبح هى خطوط الصراع الرئيسية فى السياسة العالمية[٧] . ومن هنا فالحروب فى النظام العالمى الجديد لن تكون بين الطبقات الاجتماعية ، أو بين الغنى والفقير ، وإنما ستكون بين شعوب تنتمى إلى كيانات ثقافية مختلفة[٨] .

ولقد قسم ((هنتنجتون)) عالم ما بعد الحرب الباردة ، إلى سبع أو ثمان حضارات كبيرة ، هى : الحضارات الغربية ، والإسلامية، والصينية ، واليابانية، والهندية، والسلافية الأرثوذكسية، والأمريكية اللاتينية، وربما الإفريقية. وتشكل العوامل الثقافية المشتركة والاختلافات فيما بينها ، المصالح ، وتتسبب فى الخصومات والحروب [٩] يقول : "إنه مع تحديد الناس هويتهم بمقاييس إثنية ودينية، فإنه من المرجح أن يروا أن هناك علاقةً بين ((نحن)) و ((هم)) تقوم بينهم وبين شعب من عرق إثنى مختلف أو دين مختلف. إن زوال الدول المحددة على أساس إيديولوجي فى أوربا الشرقية والاتحاد السوفيتى السابق، قد أتاح الفرصة للكيانات والعدوات الإثنية التقليدية أن تتقدم إلى الصدارة.."[١٠] ومن هنا أصبحت الهوية الثقافية هى

العامل الرئيسى فى تحديد صداقات دولة ما وعداواتها، سؤال : إلى أى جانب أنـــت ؟ حل محله سؤال : من أنت ؟ وعلى كل دولة أن تجد إجابةً، هذه الإجابة هـــى هويتـــها الثقافية وهى التى تحدد مكانها فى السياسة العالمية، كما تحدد أصدقاءها وأعداءها(١١).

على أية حال ، فوفقاً لرؤيته هذه ، فإن الصدام بن الحضارات سيحدث على مستويين ، الأول : على المستوى الجزئى ، حيث تتصارع المجموعـــات المتجـــاورة على امتداد خطوط التقسيم بين الحضارات ، بصورة عنيفة ، عادةً من أجل الســـيطرة على أراضى بعضها البعض. والثاني : على المستوى الكلى، حيث تتنافس دول مـــن حضارات مختلفة على القوة العسكرية ، والاقتصادية النسبية، وتتصارع على السـيطرة على المؤسسات الدولية، والأطراف الثالثة ، وتتنافس علـــى ترويـــج قيمـــها الدينيـــة والسياسية الخاصة (١٢).

وتجدر الإشارة إلى أن الدين عند ((هنتنجتون))هو أهم عامل بين العوامـــل الموضوعية ، التى تعرف الحضارات ، وهو القوة المركزيـــة التـــى تحـــرك النـــاس وتحشدهم ، وإن الحضارات الرئيسية فى التاريخ، كانت دائماً متوحدةً ومتطابقـــةً مـــع ديانات العالم الكبرى(١٣) . والحضارات عنده ، هى ((نحن)) الكبرى التى نشعر ثقافيـــا بداخلها، أننا فى بيتنا، فى مقابل ((هم)) عند الآخرين خارجنا (١٤).

* * *

الإسلام العدو التاريخي اللدود للغرب

ولقد نظر ((هنتنجتون)) إلى الإسلام باعتباره العدو التاريخى اللـــدود للغـــرب، وعده مصدر الخطر الكبير الذى يهدد الحضارة الغربية المعاصرة، ووفقاً لرؤيته ، فإن أشد خطوط التقسيم الحضارى عنفاً هـــى تلـــك الموجـــودة بيـــن الإســـلام وجيرانـــه الأرثوذوكس والهندوس والأفارقة والمسيحيين الغربيين(١٥). ولقد حشد الكثير من الأدلة محاولاً إثبات صحة مقولته هذه ، وعدم صحة مقولة بعض المفكرين ورجال السياســـة الغربيين، الذين أشاروا إلى أنه لا توجد أية مشكلة بين الغرب والإسلام كدين، وإنمـــا المشكلات قائمة فقط مـــع بعـــض المتطرفيـــن الإســـلاميين الإرهـــابيين(١٦)، يقـــول ((هنتنجتون)): " إن أربعة عشر قرناً من التاريخ تؤكد العكس، فالعلاقات بين الإســـلام والمسيحية سواء الأرثوذكسية أم الغربية كانت عاصفةً، كلاهما كان ، الآخر بالنســـبة للآخر"(١٧). وعندما قارن ، بين الصراع الذى دار فى القرن العشرين، بين الديمقراطية الليبرالية والماركسية اللينينية ، وبين الصراع المسيحى – الإسلامى ، كان تقديره ، أن الصراع الأول لم يكن سوى ظاهرة سطحية وزائلة ، أما الصـــراع بيـــن المســـيحية والإسلام فهو صراع مستمر وعميق(١٨).

وبأسلوبه الانتقائى وعقليته المنحازة ، تتبع العلاقات ((العاصفة)) بين الإسلام والغرب ، ولم يبرز بالطبع سوى الوقائع التاريخية التى تثبت ((دموية)) الحضارة الإسلامية ، وتهديها للغرب، فهى الحضارة الوحيدة التى جعلت بقاء الغرب موضع شك، وقد فعل الإسلام ذلك مرتين على الأقل، الأولى : فى القرنين السابع والثامن الميلاديين، والثانية : فى القرن الخامس عشر[١٩].

ولقد حاول ((هنتنجتون)) الكشف عن أسباب الصراع بين الإسلام والغرب، والعوامل التى أثرت فيه ، فأشار إلى أن أسباب الصراع بين الإسلام والغرب، تكمن فى طبيعة الديانتين والحضارتين المؤسستين عليهما، فالصراع كان من ناحية نتيجة للاختلاف بينهما، خاصة مفهوم المسلمين للإسلام كأسلوب حياة متجاوز، يربط بين الدين والسياسة، جاء ضد المفهوم المسيحى الغربى الذى يفصل بين مملكة الرب ومملكة القيصر[٢٠] ومن ناحية أخرى، كان الصراع نابعاً من أوجه التشابه بينهما، فكلاهما دين توحيدى، ويختلف عن الديانات الأخرى التى تقول بتعدد الآلهة، وكلاهما ينظر إلى العالم نظرة ثنائية ((نحن)) و ((هم)) وكلاهما يرى إنه العقيدة الصحيحة الوحيدة التى يجب أن يتبعها الجميع، وكلاهما دين تبشيرى يعتقد أن متبعيه عليهم التزام بهداية غير المؤمنين، وتحويلهم إلى ذلك الإيمان الصحيح[٢١].

أما العوامل التى أثرت فى الصراع بين الإسلام والغرب المسيحى، فقد انتقى منها ((هنتنجتون)) ثلاثة عوامل فقط هى:

الأول : النمو الديموجرافى وهبوطه.

الثانى : شدة الالتزام بالدين.

الثالث : التطورات الاقتصادية والتحول التكنولوجى.

ولقد شدد على أهمية العامل الأول ، فانتشار الإسلام فى القرن السابع، كان مصحوباً بهجرات كثيفة من الشعوب العربية، لم يسبق لها مثيل سواء من ناحية الحجم أم من حيث السرعة ، حيث انتشرت فى أراضى الإمبراطوريتين البيزنطية والفارسية، وبعد ذلك بقرون قليلة، كان الصليبيون – إلى حد كبير – نتاجاً للنمو الاقتصادي والتوسع السكاني فى أوربا القرن الحادى عشر، حيث تم تعبئة أعداد كبيرة من الفرسان والفلاحين، واتجهوا جميعاً إلى الأراضى المقدسة، ومرة أخرى أدى النمو السكانى الهائل إلى انفجار أوربي ، نتج عنه اكبر عملية هجرة فى التاريخ،توجهت أيضا إلى أراضى المسلمين[٢٢].

ولقد حاول ((هنتنجتون)) وبنفس طريقته الانتقائية، تحديد العوامل التى زادت من حدة الصراع بين الإسلام والغرب فى أواخر القرن العشرين، فحصرها فيما يلى :–

أولاً: النمو السكانى والبطالة فى العالم الإسلامى : حيث خلف النمو السكانى المضطرد فى العالم الإسلامى ، أعداداً هائلةً من الشباب العاطلين والساخطين، الذين وفقاً لتصوره، جندوا لخدمة القضايا الإسلامية، وشكلوا بالهجرة تهديداً وضغطاً حقيقيين على المجتمعات المجاورة.

ثانياً: الصحوة الإسلامية : حيث أعطت الصحوة الإسلامية والحركة الأصولية والاتجاه إلى التجمع والتوحد للمسلمين ثقةً متجددةً فى طبيعة وقدرة حضارتهم الإسلامية، وقيمهم المتميزة إذا ما قورنت بقيم الغرب.

ثالثاً: الاستياء الشديد من السياسات الغربية : فمحاولات الغرب الدؤوبة طوال القرن العشرين، لتعميم قيمه، وحفاظه على تفوقه العسكرى والاقتصادى وتدخله فى شئون العالم الإسلامى ، ولدت حالة النقد الشديد والكراهية والاستياء من الغرب وسياسته.

رابعاً: سقوط المعسكر الشيوعى : حيث أزال عدواً مشتركاً للغرب والإسلام وترك كلا منهما لكى يصبح الخطر المتصور على الآخر.

خامساً: الاحتكاك والامتزاج المتزايد بين المسلمين والغربيين : حيث أثار فى كل من الجانبين – ولا يزال – إحساسا بهويته الخاصة ، وكيف أنها مختلفة عن هوية الآخر[٢٣]. على أية حال ، حاول ((هنتنجتون)) من خلال طرح هذه العوامل، التأكيد على انهيار التسامح بين الإسلام والمسيحية فى القرن العشرين ، كما حاول التأكيد على أن العلاقات بينهما فى نفس القرن، انطلقت من وتمحورت حول الأسئلة الأساسية للقوة والثقافة : من الفاعل ؟ ومن المفعول به؟ من الذى يجب أن يحكم ؟ ومن الذى يجب أن يكون محكوماً؟[٢٤].

ونتيجةً لذلك يعتقد ((هنتنجتون)) أن الصراعات والنزاعات ستدور فى القرن الحادى والعشرين كما دارت فى القرن العشرين ، حول بعض القضايا منها:

١- الرغبة فى السيطرة على بعض الأراضى .
٢- نشر الأسلحة .
٣- حقوق الإنسان.
٤- التحكم فى النفط .
٥- الهجرة .
٦- الإرهاب الإسلامى .
٧- التدخل الغربى فى شئون العالم الإسلامى[٢٥].

* * *

اقتبس ((هنتنجتون)) مقولة ((وليم ماكنيل)) الذى يعتقد أن : "إعادة تأكيد الإسلام مهما كان شكله الطائفى، يعنى رفضه النفوذ الأوروبى والأمريكى ، على المجتمع والسياسة والقيم المحلية "[٢٦]. ووفقا لتقديره ، وتقدير (ما كنيل) فالصحوة الإسلامية ليست رفضاً للحداثة، بل هى رفض للغرب وللثقافة العلمانية، النسبية ، المتفسخة المرتبطة به. إنها رفض ((للتسمم الغربى)) وهى شروع فى الاستقلال الثقافى عن الغرب ، وهى إعلان كله كبرياء ، رفعته الحركة الإصولية الإسلامية إعلان يقول: "سنتمسك بالحداثة، وسنكون حديثيين، ولكننا لن نكون أنتم، لن نكون غربيين"[٢٧]. ومع أن ((هنتنجتون)) قد ضخم كثيراً من قدر الحركة الأصولية وما أسماه بالصحوة الإسلامية والاتجاه نحو التجمع والتوحد الإسلامى، إلا أنه اعتبر تجديد الدين فى أنحاء العالم ، متخطياً بكثير لنشاطات الأصوليين والمتطرفين ، وأن الحركات الأصولية رغم كونها مثيرةً ولا يمكن تجاهل آثارها السياسية ، فإنها ليست سوى الأمواج السطحية للمد الدينى الأوسع والأعمق الذى أعطى شكلاً مختلفاً للحياة الإنسانية فى نهاية القرن العشرين[٢٨] واللافت للنظر أن ((هنتنجتون)) تبنى أفكار ((برنارد لويس)) و((جيلزكيبل)) حول الظروف الموضوعية التى لازمت ميلاد الحركة الأصولية العالمية ، بما فى ذلك الأصولية الإسلامية ، ولقد أصابت هذه التصورات ومعها إضافاته ، عندما تناولت الأسباب والدوافع ، ولكنه - كما سنرى - قد جانبه الكثير من الصواب ، عندما حاول ، الربط بين الحركة الأصولية الإسلامية ، ومقولته الرئيسة حول دموية الإسلام واستهدافه للحضارة الغربية.

على كل حال، أشار((هنتنجتون)) إلى التحول الكبير الذى شهده العالم فى النصف الثانى من القرن العشرين ، حيث تبلور توجه مضاد "للعلمنة" ومضاد لمحاولات تكييف الدين مع "العلمانية" . وكان هدف هذا التوجه استعادة أساس دينى مقدس لتنظيم المجتمع، وعن طريق تغييره إذا لزم الأمر ، يقول : "لقد أيدت الحركات الإصولية فى العالم ، التحول عن الحداثة التى فشلت، حسبما يرى ((جيلزكيبل)) - مع عزو انتكاساتها ونهايتها الميتة إلى البعد عن الله، ولم تعد القضية قضية تحديث وإنما قضية ((أنجلة)) ثانية لأوربا، ولم يعد الهدف، هو تحديث الإسلام، وإنما ((أسلمة الحداثة))[٢٩].

ولقد تتبع المد الدينى الإسلامى، وحاول تفسير أسبابه، ورصد مظاهره ، لكنه انشغل كثيراً بإثبات أن ((الصحوة الإسلامية)) وحركة التوحد والتجمع الإسلامى الذى قدر أنها تحدث بالفعل !! موجهة أساساً للغرب المسيحى، وتستهدف تقويض أركان

حضارته المريضة، يقول : "إن العودة إلى الأصول وإحياء الدين ظاهرة عالمية ، لكنها تبدت فى أوضح صورها فى التوكيد الثقافى و تحديات الغرب، التى جاءت من آسيا ومن الإسلام، حيث الحضارات الديناميكية، فى الربع الأخير من القرن العشرين.."(٣٠).

والصحوة الإسلامية عنده هى : "حركة فكرية ، ثقافية ، اجتماعية ، سياسية، عريضة ، منتشرة فى معظم أنحاء العالم الإسلامى، والأصولية الإسلامية التى ينظر إليها على أنها الإسلام السياسي، ليست سوى إحدى المكونات فى عملية الإحياء الواسعة للأفكار والمعتقدات والدعوة وإعادة الإخلاص للإسلام.."(٣١).

وفيما يتعلق بقوة وأهمية الصحوة الإسلامية ، يرى((هنتنجتون)) إنها تمثل تياراً عاماً ، وإنها ليست تطرفاً ، بل هى متغلغلة ، وليست منعزلةً ، ولقد امتد أثرها إلى كل دولة إسلامية، وكل مسلم ، كما أنها أثرت على معظم جوانب المجتمع والسياسة فى البلاد الإسلامية ، ويرى عند كتابة المصطلح، أن يكتب بالحروف الكبيرة "Islamic Resurgence" فالصحوة الإسلامية تشير عنده ، إلى حدث تاريخى بالغ الأهمية ، أثر – ولا يزال – على خمس البشرية أو يزيد ، وإنه لا يقل أهمية عن الثورة الفرنسية ، أو الثورة الأمريكية، أو الثورة الروسية، كما انه يشبه أو يماثل الإصلاح البروتستانتى فى المجتمع الأوربى ، وهى مسميات تبدأ جميعها بحروف كبيرة .."(٣٢).

ويحذر ((هنتنجتون)) من تجاهل الغرب ، لأثر الصحوة الإسلامية ، على سياسة نصف الكرة الشرقى، ويقارن ذلك ، بتجاهل أثر حركة الإصلاح البروتستانتى على السياسة الأوربية، فى أواخر القرن السادس عشر، بل يلفت الانتباه إلى أنه بينما كان أثر الإصلاح البروتستانتي، محدوداً ومحدداً بأوربا الشمالية، فإن الصحوة الإسلامية لمست كل مجتمع فى العالم تقريباً، حيث اكتسبت مع بداية السبعينيات ، الرموز والمعتقدات والمبادئ والممارسات والسياسات والتنظيمات الإسلامية التزاماً متزايداً ، ودعماً فى كل أنحاء العالم المكون من بليون مسلم، والممتد من المغرب العربى إلى إندونيسيا ، ومن نيجيريا إلى كازاخستان(٣٣).

وفيما يتعلق بمظاهر الصحوة الإسلامية ، يذكر ((هنتنجتون)) أن عملية الأسلمة بدأت أولاً فى عالم الثقافة ثم انتقلت إلى المجالات الاجتماعية والسياسية ، وأن قادة الفكر والسياسة ، سواء كانوا معها أو ضدها ، لم يتمكنوا من تجاهلها أو تجنب التكيف معها على نحو أو آخر(٣٤). ويشير أيضاً، إلى أن معظم الحكام والحكومات بما فيها الدول الأكثر علمانية مثل تركيا، وتونس ، أصبحت على دراية بالقوة المحتملة

للإسلام... ويلفت الانتباه إلى المجتمع المدنى الإسلامى الذى نافس المجتمع المدنى العلمانى، وأصبح موازياً له، حيث نجحت الحركات الإسلامية فى إنشاء وتنمية مؤسسات اجتماعية إسلامية ، واستولت على المؤسسات القائمة..[٣٥]. كما يرصد مظاهر الصحوة الإسلامية فى الحياة الشخصية وفى الحياة العامة، وكذلك اتجاه معظم الحكومات والحركات المعارضة ، نحو الإسلام لتقوية سلطتها وحشد التأييد الجماهيرى[٣٦].

واللافت للنظر هنا، الخلاصة التى ينتهى إليها ((هنتنجتون)) والتي تحمل بين السطور تحذيراً للغرب الأوربى، حيث يؤكد فى حديثه حول الميراث الذى ستخلفه الحركة أو الصحوة الإسلامية ، على أن المسلمين سيصبحون أكثر وعياً بالعوامل المشتركة بينهم ، وبما يميزهم ، وأن الجيل الجديد من القيادات التى سوف تتسلم زمام الأمور فى العالم الإسلامى ، سيكون أكثر التزاماً بالإسلام عن سلفه ، وأن الصحوة ستخلف شبكة من المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية داخل التجمعات والمجتمعات التى تمتد إليها[٣٧] . ومن ناحية أخرى ، يعتقد أن ((النظام المتأسلم)) مرشح لخلافة الأنظمة الرجعية التى تفتقد لأى أساس يمكن أن تبرر به حكمها، فهى حكومات وأنظمة "متحجرة ، قمعية، فاسدة ، معزولة تماما عن احتياجات وتطلعات مجتمعاتها، على حد تعبير ((كليمنت هنرى مور))[٣٨].

وعلى نهج التضخيم والتخويف من خطر الصحوة الإسلامية ، يطرح ((هنتنجتون)) إشكالية الوعى الإسلامى ، وإمكانية الانتقال من الوعى إلى التماسك ، إلى تحقيق الوحدة الإسلامية ، ويسوق الكثير من الأدلة على إمكانية تحقيق ذلك، ولعلى فى مقدمتها ، رفض الأصولية الإسلامية – كحركة ثورية – للدولة القومية وذلك لحساب وحدة الإسلام ، مع ملاحظة ان فكرة سيادة الدولة القومية لا تتطابق مع فكرة السيادة أو الحاكمية لله[٣٩] ، من ذلك إشارته المتكررة لمظاهر الشعور بالوحدة الإسلامية ، حيث يبدو ذلك واضحاً، كما يذكر فى أعمال الدول والمنظمات الدولية والتى تشجع عليه، وفى اجتماعات ومؤتمرات القمم الإسلامية[٤٠] .

وفى محاولته لاصطياد بعض العوامل حول اتجاه الدول الإسلامية نحو طريق التجمع والتوحد الحضارى، يكتفي بالإشارة إلى إنها نفس العوامل التى أحدثت الصحوة الإسلامية ، يأتى فى مقدمتها :

١- الاهتمام بالهوية الإسلامية بعد الاستقلال .

٢- النمو السكانى .

٣- التصنيع والتمدين.

٤- النظام العالمى المتغير .
٥- المؤتمرات الإسلامية المنتظمة.
٦- انتشار أشرطة الكاسيت والفيديو التى تحمل المواعظ والدروس الدينية.
٧- زيادة أعداد الذين يؤدون فريضة الحج كل عام [٤١].

* * *

احتمال التقارب الكونفوشيو – إسلامى

ومن الطروحات التى ذكرها ((صاموئيل هنتنجتون)) وهو يعــرض للخطــر الإسلامى الذى صوره على أنه سيف مسلط على رقاب الحضــارة الغربيــة، مســألة التحالف ((الكونفوشيو – إسلامى)) فرغم أنه ينفى إمكانية حدوث ائتلاف شامل مضــاد للغرب فى المستقبل القريب، ومع أنه يؤكد على أوجــه الخــلاف بيــن الحضــارتين الإسلامية والكونفوشية، وعلى أن الأمور المشتركة بين المسلمين والصينيين أقل ممــا بين كل منهما والحضارة الغربية، إلا أنه يشير إلى إمكانية التحالف " ففــى السياســة، العدو المشترك يخلق مصلحة مشتركة "[٤٢] بل هــو يقــر بقيــام رابطــة عســكرية ((كونفوشيوسية – إسلامية)) تهدف إلى التعاون فى مجال الحصول علــى الأســلحة وتكنولوجيا الأسلحة المطلوبة لمواجهة الغرب[٤٣]. حيث تمثل الجهود التى تبذل علــى الجانبين ، لتطوير القدرات العسكرية خاصةً فــى مجــال أســلحة الدمــار الشــامل والصواريخ اللازمة لمواجهة التفوق العسكرى التقليدى للغرب، أحد أهم القضايا التــى تدفع إلى التقارب والتحالف ، ومن هذه القضايا أيضــا : قضايــا حقــوق الإنســان، والمسائل الاقتصادية [٤٤]. لكن ما السبب وراء التقارب الكونفوشيو – إسلامى ، يقتبس ((هنتنجتون)) تفسير ((جراهام فوللر)) بأن "تحالفــا كونفوشيوســياً – إســلامياً غــير رسمي، قد يتحقق ، لا لأن ((محمدا)) و ((كونفوشيوس)) ، معاديان للغــرب ، وإنمــا لأن هذه الثقافات تقدم أداةً للتعبير عن الظلم الذى يعتبر الغرب مسئولاً عنه إلــى حــد ما.."[٤٥].

على أية حال، انتقى((هنتنجتون)) بعض الأقوال ، وبعض الوقائع ، وبعــض التوجهات التى حاول بها إثبات إمكانية قيام تحالف ((كونفوشيو – إسلامي))[٤٦].

* * *

الحدود الدموية للإسلام

ومن المقولات الشهيرة لــ((هنتنجتون)) والتى أثارت انتقادات كثيرة عندما نشــر المقال عام ١٩٩٣ ، مقولة ((الحدود الدموية للإسلام)) حيث أشار إلــى أنــه بعــد أن خمدت الحرب الباردة ، طفت الحروب الطائفية على السطح ، وأصبحت أكثر بــروزا

وانتشاراً عما كانت عليه من قبل ، وإنه قد حدث ما يشبه الصحوة فى الصراع العرقى (٤٧). ولقد حشد، الكثير من الأدلة والوقائع ليثبت ان غالبية الصراعات العرقية والطائفية قد حدثت على امتداد الحدود الملتفة عبر أورسيا وإفريقيا والتى تفصل بين المسلمين وغير المسلمين ، وبعد أن قسم الصراعات الرئيسية فى العالم إلى صراع رئيسى أو كونى بين ((الغرب والباقي)) أي بقية حضارات العالم، وصراع يليه فى المرتبة الثانية مباشرة ، بين ((الإسلام والآخرين))، أشار إلى أن العداوات الحادة ، والصراعات العنيفة متغلغلة بين الشعوب الإسلامية المحلية والشعوب غير الإسلامية(٤٨) وحصر بعد ذلك العديد من الأمثلة للحروب التى وقعت بين المسلمين وجيرانهم، من ذلك الحرب فى البوسنة وكوسوفو، وفى شمالي القوقاز، وفى شبه القارة الهندية ، والنزاعات والحروب فى ماليزيا وإندونيسيا، وكذلك فى جنوبى تايلاند وجنوبي الفليبين، وفى الشرق الأوسط، وفى أثيوبيا ، وفى جنوبى السودان إلخ(٤٩).

لقد أجرى ((هنتنجتون)) مسحاً شبه تام للحروب التى وقعت بعد انتهاء الحرب الباردة ، واستعان ببعض الدراسات التى اهتمت بالموضوع(٥٠) واستهدف من وراء ذلك الخروج بمقولة ((الحدود الدموية للإسلام)). يقول : "عندما ينظر المرء على امتداد حدود الإسلام يجد أن المسلمين لهم مشكلات فى العيش مع جيرانهم بسلام(٥١). فالمسلمون الذين يشكلون خمس سكان العالم ، كانوا فى التسعينيات أكثر تورطاً فى العنف ما بين الجماعات عن أى شعب فى أى حضارة أخرى ..". ويعلق على ذلك بقوله : "إنها حدود الإسلام الدموية .. وكذلك أحشاؤه" (٥٢).

ورغم اعتراف ((هنتنجتون)) بأن عبارة : ((حدود الإسلام الدموية)) لقيت انتقادات عنيفة عندما نشر المقال سنة ١٩٩٣ ، فإنه عاد و أكدها فى كتابه ، بل أضاف – كما رأينا – وكذلك الأحشاء ، وهى إشارة لها دلالتها. وفى تقديرى إنه لا يوجد أعنف منها لدمغ الإسلام والحضارة الإسلامية بالعنف. وهو ما عاد وسجله، دون مواربة ، على ما يبدو لتأكيد مقولته، حيث أشار إلى أن " الميل الإسلامى إلى القتال والعنف ، من حقائق القرن العشرين، التى لا يستطيع أن ينكرها المسلمون أو غير المسلمين.."(٥٣) . ولقد حاول أن يجد إجابةً أو تفسيراً لدموية الإسلام، والتى عدها حقيقةً من حقائق القرن العشرين، فوقع فى أخطاء علمية عديدة، من ذلك : ادعاؤه بأن الإسلام دين سيف، وإنه نشأ أساساً بين قبائل بدوية متناحرة، وأن الرسول نفسه، كان مقاتلاً عنيفاً، وأن تعاليم الإسلام تنادى بقتال غير المؤمنين به، وان القرآن لا يحوى إلا القليل مما يحض على السلام وتحريم العنف، وبالتالى ((فاللاعنف)) غائب عن

الفكر والممارسة الإسلامية[٥٤] . ومن ذلك إدعاؤه أيضاً، بأن الإسلام انتشر بحد السيف، وخلف ميراثاً من الكراهية – حسب قوله – عند الشعوب التى دخلت فيه أو تحت رايته، ثم ادعاء آخر بان الإسلام عقيدة أكثر استبدادية ، ويصعب التكيف والعيش معه، نتيجةً لما أسماه ((بعدم القابلية للهضم لدى المسلمين))[٥٥] . ويشير هنا إلى مشكلات الأقليات فى الدول الإسلامية [٥٦].

وبدهى أننا لن نتوقف كثيراً لدحض هذه الترهات والافتراءات ، فمن ناحية هى تدحض نفسها بنفسها وتتهافت أمام غير المتخصص، حيث يسهل عليه معرفة ما وراءها من دوافع. ومن ناحية أخرى فالإرهاب فى الآونة الأخيرة موجود فى مناطق كثيرة من العالم ليس بها إسلام ، مثل ايرلندا الشمالية أو سرى لانكا، كما أن المسلمين لم يكونوا هم سبب الحرب العالمية الأولى ولا الثانية، ولم ينظموا المذابح ضد اليهود أو غيرهم، بل إن شئنا الدقة، فإن المسلمين هم ضحايا للقمع والإرهاب والاستبداد فى كثير من بلدان العالم، كما هى الحال فى بورما وكشمير والبوسنة وفلسطين ، ومن ناحية ثالثة، فإن هدف هذه الدراسة هو مقابلة دراسته المطوله ((صدام الحضارات)) والمغالية فى الافتئات على الإسلام والحضارة الإسلامية، التى حاول من خلالها وبكافة الوسائل، إثبات مقولة ((الخطر الإسلامي الدموي الزاحف على الغرب، والذى يهدد بتدمير الحضارة الغربية)) بدراسة لعالم أمريكى آخر، أثبت بموضوعية هادئة – كما سنرى – أن مقولة ((الخطر الإسلامي أو الزحف الأخضر ما هى إلا أسطورة)).

والحقيقة أن مقولة ((هنتنجتون)) حول الحدود الدموية للإسلام ، لا تستحق فى تقديرى أن تخضع للنقد العلمى، بعد الخلاصة التى أوردها بنفسه، وبعد أن أنهى حديثه عن الحروب الدموية التى خاضها المسلمون فى أواخر القرن العشرين، حيث أشار إلى أن الصراع بين الإسلام والغرب، سيستمر ، وأن حرباً مجتمعيةً باردة مع الإسلام، سوف تساعد على تقوية ((الهوية الأوربية)) بشكل عام، وفى وقت حاسم بالنسبة للوحدة الأوروبية، ثم تأتى جملة تحريضية أو إن شئنا الدقة، سقطة من السقطات التى فضحت هدفه من وراء الكتابة عن ((صدام الحضارات)) يقول : "قد يكون هناك مجتمع فى الغرب مستعداً ، ليس لدعم حرب مجتمعية باردة فقط مع الإسلام، بل وتبنى سياسات تشجع عليها[٥٧]".

ولقد ذكر ((هنتنجتون)) نفسه ، إنه " لا يهدف أن يكون كتابه ، دراسةً فى علم الاجتماع، وإنما أراد له أن يكون مفسراً لتطور السياسة الكونية بعد الحرب الباردة، ودليلاً يكون ذا قيمة بالنسبة للدراسيين ولصانعي السياسة [٥٨].

ولذلك نحن نميل إلى ما ذكره ((صلاح قنصوه)) فى تقديمه للترجمة العربية، من

أن ما قدمه ((هنتنجتون)) هو " خريطة جديدة لإدارة الأزمات التى تنتج عن عوامـــل الصراع.. وإنه وضع جدول أعمال، يغير فيــه مــن مواقــع الأولويــات للأوضـــاع الاقتصادية والسياسية الفعلية، بهدف تزييف وعى المواطنين فى مختلف بلدان العـــالم، وصرف الانتباه عما يجرى على أرض الواقع من سياسات أمريكية" (٥٩). وهــو مــا يتضح بجلاء من التوصيات المهمة التى خرج بها فى مقالـــه عـــام ١٩٩٣ ، وأعـــاد شرحها فى كتابه عام ١٩٩٦ ، حيث أشار إلى أن دراسته طرحت فروضــاً عــن أن الخلافات بين الحضارات حقيقة ومهمة، وأن الوعى بالحضارة آخذ فى الـــتزايد، وأن النـــزاع بين الحضارات سيحل محل الأشكال الأيديولوجية وغيرها للصراع، باعتبـاره الشكل العالمى المهيمن للنـــزاع ، وإن العلاقات الدولية ، التى كانت تاريخياً مباراةً يتم لعبها داخل الحضارة الغربية سيتم نزع طابعها الغربى بصورة متزايدة ، وتغدو مباراةً تكون فيها الحضارات غير الغربية قوىً فاعلةً وليست مجرد مفعول به، وهذا هو بيـت القصيد، الذى يدفعه فى النهاية إلى القول بأنه قدم فروضاً، يفـــترض بحـث نتائجـــها الضمنية بالنسبة إلى سياسة الغرب، وهذه النتائج الضمنية ينبغى تقسيمها إلـــى نتـــائج وتوجيهات للسياسة الغربية فى الأجل القصير، وأخرى فى المستقبل أو الأجل الطويـل، ففيما يتعلق بالأجل القصير، يرى ((هنتنجتون)) وإن شئنا الدقة، ينبه صانعى السياســـة فى الولايات المتحدة الأمريكية ، إلى أنه يجب :-

١- أن يتم تدعيم التعاون والوحدة المتزايدتين داخل الحضارة الغربية، خاصـــة بيـــن العنصرين الأوروبى والأمريكى الشمالى.

٢- أن تدمج فى الغرب المجتمعات ذات الثقافات القريبة من الثقافة الغربية، خاصـــة مجتمعات أوربا الشرقية وأمريكا اللاتينية.

٣- الحفاظ على علاقات التعاون بين روسيا واليابان وبالتالى تعزيزها.

٤- منع تصاعد النـــزاعات المحلية داخل الحضارات إلى حروب كبيرة .

٥- أن يتم الحد من توسع القوة العسكرية للدول الإسلامية والكونفوشيوسية.

٦- الحفاظ على التفوق العسكرى فى شرقي أسيا وجنوبيها الغربى.

٧- أن تستغل الخلافات والنـــزاعات بين الدول والكونفوشيوسية والإسلامية.

٨- أن يتم دعم المجموعات الحضارية المتعاطفة مع القيم والمصالح الغربية.

٩- أن يتم دعم وتقوية المؤسسات الدولية التى تعكس المصـــالح والقيـــم المشـــروعة للغرب(٦٠).

أما فيما يتعلق بالمستقبل أو التخطيط للمدى البعيـد ، فوفقـا لتوصياتـــه أيضـــاً، سيتعين على الغرب اتخاذ تدابير أخرى فى مقدمتها :-

١- أن يتراضى مع الحضارات الحديثة غير الغربية التى تقترب قوتها من قوته.
٢- أن يحتفظ الغرب بالقوة الاقتصادية والعسكرية الضرورية لحماية مصالحه[١١].
٣- أن يطور الغرب فهماً أعمق للفروض الدينية والفلسفية الأساسية الكامنة وراء الحضارات الأخرى ، والطريقة التى ترى بها هذه الحضارات مصالحها.
٤- أن يبذل الغرب جهداً حقيقياً لتحديد العناصر المشتركة بين الحضارة الغربية وغيرها من الحضارات [١٢].
٥- أن يستخدم الغرب موارده الاقتصادية ببراعة بأسلوب الجزرة والعصا فى التعامل مع المجتمعات الأخرى لكى يدعم وحدته وينسق سياسته[١٣].
٦- أن يجعل من الصعب على المجتمعات الأخرى ، أن تستخدم دولةً غربية ضد دولة غربية أخرى.
٧- أن ينمى ويستغل الخلافات بين الدول غير الغربية.

ولا ينسى ((هنتنجتون)) أن يذكر صانعي السياسة الغربية، أن قدرة الغرب، على متابعة هذه الاستراتيجيات سوف تتشكل حسب طبيعة ومدى صراعاته مع حضارات التحدى من جانب، ومدى قدرته على التوحد مع حضارات الحركة، وتطوير المصالح المشتركة معها من جانب آخر[١٤].

ولعله ليس من قبيل المصادفة أن تتطابق أولويات السياسة الأمريكية، منذ أواخر التسعينيات وحتى ما بعد ١١ سبتمبر ٢٠٠١ مع طروحات((هنتنجتون)) والذين حذو حذوه. يتضح ذلك بدراسة التقارير التى رفعت إلى الرئيس الأمريكى (جورج بوش الابن) ، بعد توليه الرئاسة ، تحديداً فى خريف ٢٠٠١، حيث تناولت هذه التقارير ، خيارات القرار الأمريكى فى شرقى آسيا، والصين، واليابان ، وأوروبا، وكذلك شبه القارة الهندية، والخليج العربي حيث مواقع إنتاج النفط ((العراق وإيران وشمالا حتى القوقاز)) وكذلك منطقة الشرق الأوسط حيث ساحة الصراع العربى - الإسرائيلى.

جاء فى أحد هذه التقارير أن "الولايات المتحدة أصبحت الآن فى وضع فريد، لم يتح لأى قوة غالبة فى التاريخ، حيث تمكنت من النصر فى الحرب الباردة، وانهيار الاتحاد السوفيتي أمامها، كما أن الإمبراطورية السوفيتية تناثرت اجزاءً وأشلاءً متفرقة وأحيانا متخاصمة، وفى الوقت الحالى ، فإنه لم يعد هناك تحد للقوة الأمريكية، كما أن كل التحديات المحتملة مؤجلة إلى سنين وحقب."[١٥].

ووفقاً لهذا التقرير - الذى يتطابق لدرجة كبيرة مع طروحات ((هنتنجتون)) - فإن الصين تعد تحد محتملاً للمصالح الأمريكية، لكنه تحد مؤجل، نفس الشئ بالنسبة لليابان التى أفلتت منها الفرصة فى القرن الماضى، ومع ذلك فثمة إمكانية لنجاحها فى

المستقبل فى إقامة علاقة من نوع خاص مع الصين، أما أوربا الغربية فهى تمثل أيضا تحدياً محتملاً للمصالح الأمريكية، لكنه تحد مشروط بنجاحها فى تحقيق وحدتها كاملة[٦٦].

كما أشار هذا التقرير المهم إلى أن الولايات المتحدة لا تزال متفوقة فى مطلع القرن الواحد والعشرين، وأن هذا التفوق مضمون استمراره فى المستقبل المرئى بشرط أن تعمل بكل الوسائل على الاحتفاظ بهذا التفوق وتدعمه ممسكة باللحظة التاريخية ومسخرة إمكاناتها المادية والمعنوية لتحافظ على ريادتها ومكاسبها[٦٧].

وإذا كان((هنتنجتون)) قد لفت أنظار واضعى السياسة الأمريكية إلى أن الصراع سيتفجر فى القرن الواحد والعشرين بين الحضارات ، فإن هذا التقرير يلفت نظر الرئيس الأمريكى إلى أنه يتعين على الإدارة الأمريكية أن تمارس سياستها فى العالم باعتباره مناطق متصلة وليست دولاً منفصلة، فالصين وفقا لهذا التقرير هى منطقة شرقى أسيا وليست بلداً واحداً عاصمته بكين، والهند ، هى شبه القارة الهندية وليست دلهى، ومنطقة البحيرات هى وسط إفريقيا وليست كينشاسا.. إلخ [٦٨].

وكما حذر((هنتنجتون)) من القوى المعادية للولايات المتحدة، حذر التقرير مما أسماه بالقوى العائدة للنشاط، خاصةً روسيا، التى تسعى مجدداً لتلعب دوراً فاعلاً فى السياسة الدولية ، خاصةً فى منطقة الشرق الأوسط ، حيث تورد الأسلحة لبعض بلدان المنطقة التى يزداد فيها العداء للولايات المتحدة (إيران ، العراق ، سوريا). كما حذر من العلاقة التقليدية بين الصين والدول العربية من ناحية ، والأهم والأخطر ، علاقتها المتنامية مع إيران من ناحية أخرى، فضلاً عن علاقتها المستجدة بإسرائيل[٦٩]. وفيما يتعلق بأوربا فرغم أنها الحليف الطبيعى للولايات المتحدة الأمريكية إلا أنها تعد منافساً لها على موارد الشرق الأوسط وأسواقه ، كما أن لبعض الدول الأوربية خاصةً فرنسا مشروعات وأغراض مستقلة، لذا حذر التقرير – كما فعل ((هنتنجتون)) – من أن تستغل القوى المعادية للولايات المتحدة طموحات أوربا وتفتح ثغرات فى العلاقات الأمريكية الأوربية[٧٠].

ومن ناحية أخرى استخدم التقرير المصطلحات ذاتها التى طرحها ((هنتنجتون)) عندما أشار إلى أهمية نشر القيم الأمريكية وتعزيز التيارات و المواقع الموالية للولايات المتحدة ، وذلك بتشجيع عملية واسعة للتعريف بالقيم الأمريكية .. وخلق قيادات جديدة صديقة للولايات المتحدة الأمريكية، خاصةً بمنطقة الشرق الأوسط[٧١].

وتجدر الإشارة أخيراً ، إلى أن ((هنتنجتون)) رغم اعتماده على دراسات

((جون إسبوسيتو)) إلا أنه انتقى منها ما يخدم طروحاته وأهدافه ، وتجاهل الكثير من نتائج دراسته الأخيرة والمهمة . "The Islamic threat : Myth or Reality" ((التهديد الإسلامي للغرب : أسطورة أم حقيقة)) التي صدرت عام ١٩٩٢ ، أي قبل أن ينشر ((هنتنجتون)) مقاله وكتابه، ويرتبط بذلك تجاهل وسائل الإعلام الأمريكية أيضاً للكتاب، على عكس تلقفها لمقاله وكتاب ((هنتنجتون)) ومن قبله ((فوكوياما)) ، حيث طنطنت له ولا تزال ، ولعل السبب واضح في حالتي التجاهل والطنطنة ، فالأول لا يخدم ولا تتماشى أفكاره مع الاستراتيجيات الآنية للسياسة الأمريكية ، بينما العكس صحيح في حالة ((هنتنجتون)) و ((فوكوياما)) .

* * *

على أية حال ، تأتي دراسة ((جون إسبوسيتو))هذه ، على النقيض تماماً ، من دراسة ((هنتجتون)) السابقة ، وتجدر الإشارة ، قبل أن نستعرض رؤى وتحليلات هذا المفكر ، إلى أنه من أشهر الأساتذة الأمريكيين كتابةً عن الإسلام والمسلمين ، وانه يكاد ينعقد الإجماع على أن دراساته اتصفت بقدر كبير من الموضوعية ، وأنه يعد نموذجاً فريداً للعالم الذي استهدفت دراساته الوصول إلى حقيقة الإسلام ، وطبيعة ودوافع وتوجهات حركة الإحياء الإسلامي ، لدرجة أنه تجاوز باهتمامه الحدود الأكاديمية التقليدية ، وأسس ((مركزا للتفاهم الإسلامي - المسيحي بجامعة جورج تاون)) بالولايات المتحدة الأمريكية ، الذي يعمل بها كأستاذ للأديان والعلاقات الدولية[٧٢].

و((جون إسبوسيتو)) ، مدير مركز التفاهم الإسلامي - المسيحي ، قسيس كاثوليكي يسوعي ((جزويت)) ، سعى من خلال دراساته العديدة إلى إبراء ساحة الإسلام ، من الطبيعة العدوانية ، ووجه النشاط البحثي لهذا المركز لخدمة التقارب بين الإسلام والغرب. ولقد نشر له على مدى ما يزيد قليلاً على عقدين من الزمان، ستة كتب عن الإسلام هي : ((الصراط المستقيم))، الذي يلقي فيه نظرةً شاملةً على الإسلام كدين وحضارة ؛ وكتاب : ((الإسلام والسياسة))، حلل فيه ظاهرة الإسلام السياسي ، وصحح الكثير من المفاهيم الغربية الخاطئة حولها وكتاب((الإسلام في أسيا))، تناول فيه ظاهرة الخصوصية والتنوع التي تميز الثقافة الإسلامية. كما حرر ونشر أعمال الندوة التي عقدت في أوائل الثمانينيات تحت عنوان ((دعاوى الإحياء الإسلامي)) ، كما كتب كتاباً عن : المرأة في الشريعة الإسلامية ، القى فيه الكثير من الضوء على مكانة المرأة في الإسلام ، مقارنةً بوضعها في الغرب، إبان العصور الوسطى ، وصحح في هذا الكتاب الكثير من الأخطاء التي شاعت في الغرب حول

هذه القضية ، ثم جاء كتابه الأخير كمحاولة صادقة منه لتفريغ مقولة المواجهة الإسلامية المرتقبة مع الغرب من محتواها ، على أسس علمية تقوم على الفهم العميق لمختلف أبعاد ظاهرة الإحياء الإسلامى[٧٣].

والمثير حقاً ، فى كتاب ((إسبوسيتو)) هذا أنه يفند بطريقة علمية، موضوعية، هادئة ، معظم ما جاء فى مقال((هنتنجتون)) وكتابه وكأنه يقرأ الغيب!، وهو بالطبع لم يشر إلى دراسة ((هنتنجتون)) من قريب ولا بعيد ، ولكنه على ما يبدو، أنه كان يكتب دراسته هذه ، وفى ذهنه صدى الحملة العنيفة ضد الإسلام والمسلمين، التى حفلت بها معظم الصحف الأمريكية ، التى رفعت شعار ((المسلمون قادمون)) و ((الخطر الأخضر)) وغيرها من الشعارات التى هاجمت الإسلام بضراوة فى العقدين الأخيرين من القرن العشرين.

لقد حدد ((جون إسبوسيتو)) موقفه بوضوح، من البداية ، حيث سدد سهامه فى مقدمة كتابه ، للذين يقولون " بالتهديد الإسلامى الوشيك للغرب وحتميته" فاشار إلى أن هناك ترويجاً متعمداً بدأ منذ ظهور ((آية الله الخمينى)) على مسرح السياسة العالمية ، لفكرة أن الإسلام دين قتالى وتوسعى يشن أعمال عنيفة ضد الولايات المتحدة الأمريكية، ويستعد لإشعال الحرب ضد الغرب[٧٤] يقول : "إن هذه النغمة بدأت تعلو فى الولايات المتحدة وفى الغرب كله ، كلما وصف ((الخومينى)) الولايات المتحدة الأمريكية بأنها (الشيطان الأعظم) ، الذى يجب أن يذهب إلى الجحيم ... وتزايدت أيضا بعد نداءات ((صدام حسين)) المتكررة بالجهاد ضد غير المسلمين.. [٧٥].

وفى التسعينيات ، وبعد الفراغ الذى ولدته نهاية الحرب الباردة ، بدأت المخاوف تزداد من أن يملأ الإسلام هذا الفراغ ، وكثرت الأقلام التى أخذت تكتب حول ((إمبراطورية الشر)) – أى الإسلام – التى من الممكن أن تعود من جديد لتملأ هذا الفراغ أو لتمثل طرفاً فى حرب ضد النظام العالمى الجديد ، أو تحدياً للاستقرار الشامل[٧٦]. وبدأت الطروحات التى تشير إلى حتمية التصادم بين (وجهات النظر العالمية والقيم والحضارات) تروج إلى أن المواجهة الحتمية لن تتأخر كثيراً بين الإسلام والغرب ، وهى طروحات ، عكستها عناوين الصحف الغربية و الأمريكية الكبيرة ، التى كانت ولا تزال – تختار لافتتاحيتها أكثر الأخبار والعناوين إثارةً، على سبيل المثال لا الحصر : الحروب الصليبية لازالت مستمرة، الهلال الجديد والغرب ، الهلال الجديد فى أزمة ، الانتفاضة الشاملة ، الحرب الإسلامية ضد الحداثة ، القنبلة الإسلامية .. الخ [٧٧]

ولقد احتوت هذه المقالات على تحريض صريح ضد المسلمين ، وعلى

أساطير وخرافات عديدة ، من ذلك ، ما ذكره الرئيس الأمريكى الأسبق ((ريتشارد نيكسون)) فى كتابه : "Seize the Moment" من أن الإسلام قوة هائلة ، وإن تزايد عدد سكانه والقوة المالية التى يتمتع بها تشكلان تحدياً رئيسياً للغرب ، وإن الغرب مضطر إلى تشكيل حلف جديد مع موسكو بعد سقوط الاتحاد السوفيتى، لمواجهة عالم إسلامى معاد ومعتد فالإسلام والغرب – حسب تصوره – متناقضان ومتباينان ، وردد فى هذا الكتاب ما ذكره فى مقاله الشهير . لمجلة الشئون الخارجية الأمريكية عام ١٩٨٥، من أن المسلمين ينظرون إلى العالم على أنه منقسم إلى معسكرين لا يمكن التوفيق بينهما ، معسكر أو دار الإسلام ، ودار الحرب(٧٨). وأكد نيكسون فى هذا الكتاب ، على ضرورة أن يستعد الغرب للمواجهة الحاسمة مع العالم الإسلامى الذى يشكل واحداً من أعظم التحديات السياسية الخارجية للولايات المتحدة الأمريكية فى القرن الحادى والعشرين(٧٩). الشئ نفسه فعله ((شارلز كروثامر)) عندما كتب فى الوشنطن بوست فى السادس من فبراير ١٩٩٠ حول ((هلال الأزمة الجديد)) ، وعزف على النغمة نفسها الرئيس الفرنسى السابق ((جيسكار ديستان)) عندما تحدث ((للفيجارو مجازين)) يوم ٢١ سبتمبر ١٩٩١ عن ((الهجرة والغزو الإسلامى)) و((دان كويل))، نائب الرئيس الأمريكى الأسبق ، و((بات بوكانان)) المرشح الجمهورى اليمينى فى الحملة الرئاسية عام ١٩٩٢، و((الفريد شيرمان)) المستشار الشخصى السابق لرئيسة الوزراء البريطانية ((مارجريت تاتشر)) ، كتب الأخير عام ١٩٩٣ مقالا شهيرا ملئ بالمغالطات عنوانه ((اندفاعة الإسلام الجديدة فى أوربا)) أشار فيه إلى الخطر الإسلامى الزاحف على أوروبا المسيحية ، ووجه انتقادات عنيفة لحكومات الدول الغربية ، حيث ساعدت هذه الدول – وفقاً لتصوره – على خلق هذا الخطر ، الذى تزايد بسبب العوامل الآتية :-

أولاً: سياسات الهجرة غير المسئولة فى أوربا الغربية والوسطى، التى خلفت بسرعة أقلية معاديةً للغرب تبلغ – وفقاً لتقديره – ١٥ مليون مسلم.

ثانياً: إبعاد الجماعة الأوربية لتركيا ، حيث رفضت جهود تركيا المخلصة للانضمام إلى الجماعة الاقتصادية الأوربية ، مما أضطرها عملياً إلى السعى للتوحد مع العالم الإسلامى الذى كانت تحاول الإفلات منه!!

ثالثاً: سياسة ألمانيا العدوانية فى البلقان ، التى استهدفت تحطيم يوغسلافيا وتشيكوسلوفاكيا ، وقهر صربيا ، وتحقيق الهيمنة فى المنطقة بمساعدة المجر.

رابعاً: تأييد الفاتيكان لهذه السياسة ومغازلة البابا للدول العربية بغض النظر عن مصالح أقليتها المسيحية.

خامساً: ضعف الاتجاه الاجتماعي والروحي وتدهور القيم المسيحية والغربية الذى سببه الجهل بالتاريخ العربى بما فيه خطر الإسلام[٨٠].

ولقد لاحظ ((إسبوسيتو)) أن هذه العناوين جذبت الاهتمام ، وشوهت الحقائق حول العالم الإسلامى وعلاقاته المتنوعة مع الغرب ، من ناحية ، ومن ناحية أخرى ، كرست تلك العناوين "درجة الجهل المذهل بالعرب والإسلام .. لدرجة أن العديد من الناس فى دول الغرب ، لديهم مسلمة بديهية، وهى أن العرب ما هم إلا بدو أو شيوخ بترول يسكنون الصحراء ، أو الحرملك ، وأن العربى انفعالى ، مقاتل ، ولا يخضع تصرفاته للعقل.. وغالباً ، ما يتم مساواة الإسلام بالحرب المقدسة والكراهية ، والتعصب ، والعنف ، وعدم التسامح ، واضطهاد النساء.."[٨١]. لذلك انتقد بشدة ، أساليب الإثارة التى اتبعتها الصحف الغربية فى معالجتها لقضايا الإسلام والحضارة الإسلامية ، كما سدد سهام نقدة العنيف للدراسات الأكاديمية التى نهجت النهج نفسه ، ولجأت إلى معالجة العلاقات بين الإسلام والغرب بصورة انتقائية ، تفتقد للموضوعية، وتستقى مادتها العلمية من افتتاحيات الصحف ، والمقالات والتعليقات المعادية للإسلام والمسلمين[٨٢].

ولقد وصف ((إسبوسيتو)) هذه الدراسات بأنها ، عجزت عن تعليل وتفسير التجربة الإسلامية ، ولم ترو القصة بجوانبها كافة ، وإن كانت قد ألقت بعض الضوء على الكثير من جوانب وتاريخ العلاقات بين الإسلام والغرب ، فإن هذا الضوء : "جاء باهتاً طمس أو شوه الصورة الكاملة ، ولم يوضح منها شيئاً".[٨٣] بل إنها تسببت فى "اختزال الإسلام والإحياء الإسلامى إلى مجرد صور نمطية، لإسلام معاد للغرب ، أو للحرب التى يخوضها الإسلام ضد الحداثة ، أو للغضب، والتطرف ، والتعصب ، والإرهاب.."[٨٤].

وبجرأة لا يحسد عليها أكد((إسبوسيتو)) أن عملية "التحليل الانتقائية ، ومن ثم المتحيزة ، أضافت إلى جهلنا – فى الغرب – ولا تزال ، بدلا من تعميق معرفتنا بالإسلام، وقصرت مجال رؤيتنا بدلاً من توسيع آفاق إدراكنا وفهمنا ، ورسخت المشكلة بدلاً من فتح الطريق لاستشراف حلول جديدة"[٨٥]. واستعرض محللاً وناقداً العديد من هذه الدراسات الأكاديمية الانتقائية المتعصبة ، لكن أوضح الأمثلة التى أوردها فى دراسته – فى تقديرى – هى دراسة ((برنارد لويس)) حول ((الأصولية الإسلامية)) والتى عدت((مقالة جيفر سون لعام ١٩٩٠)) وهو أسمى تكريم تمنحه الحكومة الأمريكية لأديب أو لعالم لما حققه من إنجاز فى مجال العلوم الإنسانية. ونشرت بعد ذلك تحت عنوان له دلالته الواضحة ((جذور الغضب الإسلامي)) [٨٦].

يقول ((إسبوسيتو)) : إنه "نتيجة للمكانة الدولية التى يحظى بها ((برنارد لويس)) كأحد البارزين فى شئون الشرق الأوسط ، ولأن هذه المنطقة هى مجال اهتمامه الرئيسى ، وتمثل أيضاً مكاناً بارزاً على الساحة الدولية. فإن مقال ((جذور الغضب الإسلامى)) ، قد استقبل باهتمام واسع محلياً ودولياً ، وكان له تأثير بالغ ، سواءً على تصورات الغرب بالنسبة للإسلام المعاصر أو على الكثير من تصورات المسلمين عن الكيفية التى ينظرون بها فى الغرب إلى الإسلام والمسلمين"[٨٧].

وبلفته ذكية منه ، وقبل أن يتناول المقال بالنقد والتحليل ، أشار إلى أن مقال لويس ، موجه ضد الإسلام وأن فكرته المحورية محددة سلفاً وهى فكرة تحريضية مستفزة ضد الإسلام والمسلمين ، ولكى تصل الفكرة ورسالة ((الغضب الإسلامى)) إلى القارئ الأمريكى وتحقق هدفها فإن المجلة الشهيرة (Atlantic) أظهرت على غلافها الأمامى " صورة لرجل مسلم ملتح ، متجهم الوجه ، ويرتدى عمامة ، مع علمين أمريكيين منغرسين فى عينيه الشاخصتين. وفى داخل المجلة ، ومع المقال، رسمت صورتان أخريان، كان من الواضح أنهما يمثلان خلاصة التصور الإسلامى لأمريكا كعدو ، فالصورة الأولى كانت لثعبان ترتسم عليه خطوط ونجوم العلم الأمريكى، وهو يمرق عبر الصحراء ، وهو يرمز للهيمنة أو التهديد الأمريكى للعالم العربى. أما الصورة الثانية ، فظهر فيها الثعبان نفسه ، وقد تأهب للهجوم من الخلف على رجل مسلم وهو يؤدى الصلاة فى خشوع واطمئنان"[٨٨].

على أية حال ، اعتبر، ((إسبوسيتو)) مقال ((برنارد لويس)) نموذجا مهما للقوالب النمطية الغربية المثيرة التى استهدفت ولا تزال ، "فرض الغشاوة والجهل على رؤية الغرب القاصرة أصلا للإسلام وللحضارة الإسلامية" ويدلل على ذلك بسقطة الفنان الذى رسم الرسوم المصاحبة للمقال، والتى حرصت على "إظهار المسلم صاحب اللحية، وهو يرتدى لباسه التقليدى، والعمامة فوق رأسه، وذلك برغم الحقيقة التى لا ينكرها أحد بأن معظم المسلمين ، بل ومعظم الأصوليين، لا يرتدون هذا الزى، ولكن الصورة وضعت عمدا – كما يقول – لإظهار الناشطين الإسلاميين، فى صورة من يعيشون بأسلوب وعقلية العصور الوسطى. وبالتالى فالصور والمقال، يحددان النغمة والتوقعات المنشودة.."[٨٩].

ويتساءل ((إسبوسيتو)) متحديا ((برنارد لويس)) والعلماء الذين يهاجمون الإسلام: هل يمكن أن نتسامح إزاء إطلاق تعميمات مماثلة عند تحليل وتفسير تصرفات ودوافع الغرب؟! وكيف ستكون نظرتنا للمقالات التى تتحدث عن جذور الغضب المسيحى أو الغضب اليهودى؟! وعن القنبلة المسيحية أو القنبلة اليهودية، إذا

تناول الخطاب العلمى القدرات النووية لدول إسلامية؟!(٩٠).

واللافت للنظر، أن((إسبوسيتو)) لم يتردد فى الإجابة على أهم الأسئلة لتـــى طرحها من خلال دراسته هذه، أقصد ، سؤاله ، حول الأسباب التى دفعت – ولا تـزال – بالحكومات الغربية ، ووسائل إعلامها، وعلمائها لمعالجة، موضوع العلاقات بيـــن الإسلام والغرب ، بهذا المنظور ، الذى وصفه بأنه، منظور سياســى، وأيديولوجــى ، وانتقائى ، ينطلق من تحيزات قبلية وقوالب نمطية جاهزة ؟ حيث أكد ، على إن هـــذه الدراسات تعد أساسا إما :–

١– لخدمة أهداف سياسة .

٢– أو لخدمة أهداف عسكرية واستراتيجية .

٣– أو لإرضاء الصهيونية ودعم الأهداف الإسرائيلية.

ولم ينس أن يؤكد على الدور الخطير، الذى يلعبه الإعلام اليهودى، فى تشويه صورة كل ما هو عربى أو مسلم، كما لفت الانتباه إلى أن إسرائيل حرصت على إقناع الغرب بقدرتها على مواجهة الخطر الإسلامي ودفعه، وذلك بعدما ســـقطت حجتــها السابقة بأنها تقف سدا منيعا ضد انتشار الشيوعية، وبذلك التقت مصالح إسرائيل، مـــع مصالح الولايات المتحدة الأمريكية وبعض الدول الغربية فى التضخيم والتخويف مـــن الخطر الإسلامى، وإضفاء الصفة العالمية عليه، استدرارا للمعونـــات وجذبـــا للدعـــم السياسى(٩١).

ولنعد إلى السؤال الأهم ، حول موقف ((إسبوسيتو))من القضايا التى طرحـــها ((هنتنجتون)) حول صراع الحضارات ؟

واللافت للنظر إنه يرى ، أن الدعوة إلى صراع الحضارات ، تلقـــى مســـاندة قوية من الذين يقفون خلف إسرائيل ويدعمونها ، ويروجون للقول بأن الصراع يجـــب أن يتم بين ((الطرفين)) الإسلام والغرب ، لأن أحدهما سيئ والآخر جيـــد ويجـــب ان تلغى الحضارة الجيدة ، الحضارة السيئة!! وهكـــذا " جعلـــوا الإســـلام بديـــلا دينيـــا وأيديولوجيا، يمثل خطرا كامنا، يحيق بالمسيحية وبالحضارة الغربية، ورشحوه ليحـــل محل الشيوعية ، أى الخطر الأخضر بديلا عن الخطر الأحمر(٩٢).

* * *

موقف (إسبوسيتو) من مقولة الحاجة إلى عدو

يرفض ((إسبوسيتو)) ترشيح الإسلام باعتباره ((عدوا تاريخيا)) للغـــرب، ليحـــل محل الاتحاد السوفيتى والكتلة الشرقية ، بل ينتقد الموقف السابق للولايـــات المتحـــدة الأمريكية من الاتحاد السوفيتى ، حيث كانت النظرة إليـــه باعتبـــاره ((امبراطوريـــة

الشر)) أقرب إلى الأسطورة منها إلى الحقيقة ، ويؤكد أن السبب في ذلك ، راجع أساسا إلى "الشعور المتضخم بالخوف ، ونتيجة لرؤية الغرب الجامدة، للاتحاد السوفيتي، وهي الرؤية التي فرضت الغشاوة على العيون، لدرجة أعمتها عن إدراك مظاهر التنوع والاختلاف داخل الاتحاد السوفيتي وما كان يجري داخله من تغييرات عميقة "[٩٣] ففي الوقت الذي كان يتم فيه "إنفاق أموال وموارد هائلة على دعم الحشود العسكرية ، استعدادا لمواجهة((إمبراطور الشر)) كان الإمبراطور نفسه لا يملك في النهاية الملابس التي يستر بها جسده"[٩٤] ويؤكد أيضا على أن الأجهزة الحكومية ومراكز الفكر الأكاديمية لم تتمكن من التنبؤ بسقوط الاتحاد السوفيتي ، ويعلل ذلك باستخدام القوالب النمطية السهلة في تصوير العدو وخطورة ما يمثله للغرب من تهديد ورعب[٩٥].

وانطلاقا من هذا الفهم للحرب الباردة كأسطورة صنعها الغرب بنفسه، يحذر من تكرار الخطأ ، وصناعة إمبراطورية شر جديدة ربما لا يكون لها وجود إلا في أذهان الذين ينادون بصراع الحضارات.

على أية حال ، يطرح ((إسبوسيتو)) خيارين في مواجهة مقولة ((التهديد الإسلامي للغرب)):

الأول : وهو الأسهل ، يتمثل في افتراض وجود تهديد إسلامي عالمي شامل . وهذا الخيار – وفقا لوجهة نظره – لن يؤدي إلا إلى دعم الأنظمة العلمانية في العالم الإسلامي، كبديل للمخاطرة باحتمال قيام حكومات إسلامية .

الثاني : هو الأصعب ، وهو ما يمثل رؤيته في المحصلة النهائية، حيث يشير إلى أهمية تجاوز القوالب النمطية السطحية السهلة، والصور والإجابات الجاهزة، كما يشير إلى أهمية " التمييز بين البديل الديني والإيديولوجي، وبين التهديد السياسي المباشر، حيث يستلزم الأمر، الفصل بدقة بين الأسطورة والحقيقة، وبين وحدة الإسلام والأشكال المتعددة والمتنوعة ، وبين أعمال العنف التي ترتكبها القلة وبين الآمال والسياسات المشروعة للأغلبية[٩٦].

ويأسف ((إسبوسيتو)) لأن القائمين على السياسة وصناعها في الولايات المتحدة يكررون الخطأ، ويصنعون أسطورة جديدة ، وهم بذلك يثبتون مرة ثانية((أنهم لا يرون الأمور في واقعها)) عندما ينظرون إلى العالم الإسلامي بمنظور التطرف والإرهاب[٩٧] ويحذر من مغبة هذا الاتجاه، الذي سيؤدي في النهاية إلى نسف العلاقات بين الغرب والإسلام، ومن إعلان حرب باردة جديدة – وفقا لتقديره – من غير المحتمل أن تنتهي إلى نفس الانتصار الذي تحقق في الحرب الأولى[٩٨]. ويلفت أنظار

الكتاب ورجال الفكر والسياسة فى الغرب إلـــى أن الإســلام كديــن عــالمى وكقــوة إيديولوجية يعتنقها خمس سكان العالم تقريبا، له وزنه وثقله[٩٩]. الأمر الذى دفعه إلـــى دعوتهم صراحة إلى ضرورة "تجاوز التحليلات الجزئية المبتسرة التـــى ترســخ فـــى الأذهان صورا نمطية مريحة، وكذا تجاوز الافتراضات العلمانية الغربية المسبقة، منعا للوقوع فى السقطات والتحيزات الإيديولوجية التى تزخر بها الكثــير مــن التحليــلات السياسية التى تنطلق من الإيمان بوجود عدو إسلامى[١٠٠].

* * *

نحن والآخر والآخر ونحن

وبعد أن فند ((إسبوسيتو)) مقولة الحاجة إلى عدو، ووصف القــول بالتــهديد الإسلامى للغرب بأنه أسطورة ، طرح قضية على درجة كبيرة من الأهميـــة، وهـــى التصور الإسلامى للغرب، ((نحن والآخر)) فإذا كان أنصار القول بالتهديد الإســـلامى للغرب ، لم يروا فى العربى والمسلم ، إلا المتعصب الدموى والمقاتل الانفعالى الـــذى يكره الغرب وحضارته ، فما هو التصور الإسلامى للغـــرب؟ حســبما يـــرى ، فـــإن الكثيرين فى البلدان العربية والإســـلامية ، ينظـــرون لتـــاريخ الإســـلام، وللعلاقـــات الإسلامية – الغربية ، باعتبارها ، سجلا حافلا بالصور العديـــدة، لوقـــوع المســـلمين ضحايا للقهر الغربى، على أيدى قوى استعمارية توسعية.."[١٠١] وهـــؤلاء يـــرون أن ((المسيحية المسلحة)) ، و((اليهودية المسلحة)) هما السبب الأصلي فيما تعـــانى منـــه المجتمعات الإسلامية من عجز وعدم استقرار، نتيجة العدوان والتعصب فـــى عـــهود الحملات الصليبية فى القرن الحادى عشر، والاستعمار الأوربى فـــى القـــرن التاســـع عشر، ولا ينسى هؤلاء، أن انهيار الإمبراطورية العثمانية المسلمة كان علـــى أيـــدى الغرب المسيحى، وإنه مسئول كذلك عن خلق الدول الحديثة المصطنعة فى العـــراق ، وسوريا ، ولبنان ، والأردن، ناهيك عن جريمته الكبرى فى حق الشعب الفلســـطينى ، فالغرب هو المسئول عن إنشاء الكيان الصهيونى الاستيطانى، وما ترتب على ذلك مـــن عدم استقرار فى المنطقة، ودخولها فى دوامة الصراع مع الكيان الإسرائيلى، بـــل إن مسئولية أنظمة الحكم الاستبدادية التى تحكم البلدان الإسلامية والعربية تقع على عـــاتق الغرب أيضا [١٠٢]. يقول ((إسبوسيتو)) : "رغم أن الكثيرين فى الغـــرب يتناســـون أو يتغافلون ، عن واقع الاستعمار والاستيطان، وما ارتبط بهما من حقـــائق إلا أن هـــذا الواقع ، وهذه الحقائق ، هى بالتأكيد جزء من التراث الحى للغرب ، الذى توطن بقـــوة فى الذاكرة العربية الإسلامية، وترسخ فى أذهان الكثيرين فى الشرق الأوسط، حتى لـــو شاب ذلك بعض التضخيم أحيانا"[١٠٣].

ومعنى هذا ، إنه إذا كان هناك تهديد إسلامى ، وإذا كان هناك إصـــرار فـــى الغرب ، على ترديد مقولة ((المسلمون قادمون)) والخوف من ((الآخر)) المسلم فلابـد أن يقابله – على الطرف الآخر – القول باســـتمرار التـــهديد الاســـتعمارى الغربـــى المسيحى، المقترن بالغزو الثقافى وتهديد الهوية الإسلامية من (الآخر)المسلح بـــالتفوق التكنولوجى. يعلق ((إسبوسيتو)) على هذه النظرة وتلك ، بأن الكثيرين فى بلدان العـــالم الإسلامى باتوا مثل نظرائهم فى الغرب ((يختارون الشعارات السهلة)) كما أصبح كل من الجانبين يدفع ((الآخر))بالصفات الشيطانية [١٠٤].

ويقتبس ((إسبوسيتو)) المقولة الدالة والدقيقة لـــ ((بـــاتريك بانرمـــان)) وهـــو دبلوماسى ومحلل سابق بوزارة الخارجية البريطانية، حاول فى كتابه ((الإســـلام فـــى المنظور)) تشخيص طبيعة العلاقات بين الإسلام والغرب، حيث يرى : "أن الطريقـــة التى يفكر بها غير المسلمين فى الإسلام، هى التى تحكم الأسلوب الذى يتعـــاملون بـــه مع المسلمين. مما يحكم بدوره الطريقة التى يفكر ويتعامل بها المســـلمون مـــع غـــير المسلمين.. وبالتالى فإن التحدى القائم اليوم يتمثل فى تقييم تنـــوع اختـــلاف الفـــاعلين الإسلاميين، والحركات الإسلامية ، والتيقن من الأســـباب الكامنـــة وراء المواجـــهات والصراعات، مما يجعل بالتالى رد الفعل إزاء أحداث ومواقف محددة، نابعا من واقـــع استجابات محددة ومحكومة بالمعرفة والعقل وليس من منطلق افتراضات وردود فعـــل مقررة سلفا"[١٠٥].

وتجدر الإشارة إلى أن ((إسبوسيتو)) لا يحمـــل طرفـــا بمفـــرده ، مســـئولية الصراعات والمجابهات التى سادت العلاقات بينهما ، ولا ينكر بالطبع وجود فـــترات سيطرت خلالها علاقات الحوار والتفاهم المتبادل[١٠٦]. لكنه وإن كان لا يتجاهل الأثـــر الذى تركته فترات الصراع والمجابهة على العلاقات المعاصرة والآنية، فإنـــه يتحفـــظ كثيرا أمام مقولة حتمية الصراع والمواجهة ، ويؤكد أن مزيجا من الجـــهل والتفكـــير النمطى الجامد، وآثار التاريخ والتجربة ، وأيضا مزيجا من الشوفينية الثقافية الدينيـــة تفرض غشاوة على الذين يتمسكون بهذه المقولة على الجانبين[١٠٧].

* * *

الأسباب الحقيقية للخصومة بين الإسلام والغرب

لا يقبل ((إسبوسيتو)) مقولة أن السبب الحقيقى وراء طـــرح مقولـــة التـــهديد الإسلامى للغرب، يكمن فى امتزاج التطرف الإسلامى بالنمو السكانى، حيـــث ازدادت طبيعة التهديد ، كما يقول أنصار هذه المقولة ومنهم ((هنتنجتون))كما رأينـــا – نتيجـــة لربط العامل السياسى بالديموجرافى، بينما يرى أن البحث عن هذا الطرح هـــو جـــزء

من عملية خلق الأسطورة الجديدة، وينظر بالتالى إلى طروحات ((باتريك بوكانـــان)) على إنها نموذج فاشل فى إدراك الأسباب الحقيقية للخصومة بين الغـــرب والإســـلام المعاصر، لذا يستعرض مقولات ((بوكانان)) باعتبارها نموذجا للذين يقولـــون بتـــهديد النمو السكانى فى العالم الإسلامى للغرب، حيث يرى ((بوكانان)) أن الإسلام قد بعـــث من جديد ، وأنه بامتزاج التطرف الإسلامى بالنمو السكانى المتصاعد ، يجئ التـــهديد باجتياح الشرق للغرب"[١٠٨] ليس أدل على ذلك كما يقول: "إنه فى الوقت الذى كان فيه الغرب يتفاوض من أجل الإفراج عن الرهائن مع المتطرفين الشيعة الذيـــن يمقتوننـــا ويبغضوننا بشدة. فإن أشقاءهم المسلمين ، يملئـــون الـــدول الغربيـــة.."[١٠٩]. ويـــردد ((بوكانان)) مع آخرين ، أن الإسلام أصبح فى حالة تقدم وصعود فى إفريقيا، وأســـيا ، والشرق الأوسط، وفى الغرب أيضا، المسلمون المخلصون لعقيدتهم يحرصـــون علـــى إنجاب الأطفال ، بينما يتمسك الغرب العلمانى بفلسفة تنظيم الأســـرة[١١٠] . ويتنـــاول قضية الهجرة الإسلامية للغرب وأثرها، حيث أن أوربا تعرضت لموجه جديـــدة مـــن الهجرة، وأن مسألة تأثير واستيعاب المهاجرين الجدد من المسلمين باتت تشكل قضيـــة مثيرة للجدل فى الغرب ، ويدلل ومعه أنصار مقولة الخـــوف مـــن خطـــر الـــهجرة الإسلامية ، على ذلك، بأن الجاليات التى وفدت من الشرق الأوسط ، وآسيا ، إفريقيـــا، واستقرت فى أوربا، صار لها صوت فى السياسات المحلية فى الكثير من مدن الغـــروب الكبيرة، وبدأت تفرض ضغوطا شديدة على النسيج الاجتماعى فى المجتمعات الغربيـــة، لقد أصبح الإسلام، ثاني اكبر عقيدة دينية فى فرنسا، وفى بريطانيـــا يحتـــل المرتبـــة الثالثة، وبديهي أن الجاليات الإسلامية التى سعت لتأكيد حقوقها وطنيا ومحليـــا بـــدأت تقلق الغرب، الأمر الذى لفت الأنظار - كما يقول أصحاب هذه الرؤيـــة - لخطـــورة التشابك بين البعد الديموجرافى والعقيدة الدينية من ناحية والأدوار السياسية من ناحيـــة أخرى[١١١]. وعلى الطرف الآخر يرى ((إسبوسيتو)) أن الشـــعور المعـــادى للعـــرب والمسلمين فى أوربا الغربية ما هو إلا جزء من شعور متزايد بالعداء تجـــاه الأجـــانب بصفة عامة، والمسلمين بصفة خاصة ((ظاهرة الإسلاموفوبيا)) [١١٢] وأن هذا الشـــعور مسئول عن اندلاع الخلافات والصراعات بين الجاليات الإسلامية والجماعات الوطنيـــة حول العديد من القضايا منها : الهجرة ، واكتساب المواطنة ، وتسهيل ممارسة العقيـــدة والشعائر.. الخ[١١٣] ويعتقد أن الوجود الإسلامى المتزايد فى أوربا وأمريكا الشـــمالية ، يشكل بالفعل نوعا من التحدى ، وإن لم يكن بنفس المفهوم الذى استخدمه ((بوكانـــان)) والذين حذوا حذوه، يقول : إن السؤال حول، إمكانية تكيف المسلمين مع المشـــروع الليبرالى، سؤال مهم للغاية؟ لكن يجب أن تطرح بجانبه أسئلة أخرى على درجة كبـــيرة

من الأهمية مثل : "هل ستقوم الليبرالية الغربية بتكييف نفسها؟" إنها قبلت من زمن طويل، بان العرقية والعنصرية شيئان متلازمان بشكل وثيق مع الحالة البشرية، والتمييز العنصرى ليس مقبولا؟ " . ومن هذا المنطلق يتهم ((إسبوسيتو))الليبرالية الغربية بأنها عجزت عن إدراك أن العقيدة الدينية بالنسبة للآخرين، أمر محدود ومفروض وليس اختيارا ، ومن هنا فبدلا من الحديث عن الهجرة وخطرها والربط بينها وبين العقيدة والأيديولوجيا والسياسة، وبدلا من السؤال : " عن أى نوع من الديمقراطيين هم – أى المسلمون –؟ يقول : "يجب أن يكون الغرب مستعدا للإجابة على سؤال آخر : أى نوع من الديمقراطيين نحن؟" ويشير بعبارة لا تخلو من دلالة واضحة : " لقد أصبح صحيحا الآن ، إلى حد ما أن نقول : ((إن الإسلام هو نحن)) قد صار مقولة يتزايد ترديدها فى المجتمعات الغربية[١١٤] .

على أية حال، يمكن باطمئنان النظر إلى المخاوف المبالغ فيها من خطر الهجرة الإسلامية إلى الغرب على أنها أسطورة والدليل على ذلك:–

أولا: إن الجاليات الإسلامية فى الغرب تعانى من اختلافات عميقة ، رغم أنها قد تتقاسم اهتمامات مشتركة.

ثانيا: إنه من المستحيل رسم صورة عامة أو سوسيولوجية للمسلمين فى المهجر.

ثالثا: لا يمكن تجاهل تأثر الجاليات الإسلامية بأفكار أخرى غير المعتقدات التى ورثوها من دولهم الأصلية وتعرضهم لقيم جديدة.

رابعا: لا يمكن تجاهل الخلافات التى تنشب بين المهاجرين بسبب التباين القومى واللغوى والسياسى.

خامسا: إن احتدام المنافسة بين المسلمين العرب وغير العرب على القيادة فى المهجر تحول بينهم وبين التوحد[١١٥].

أما الأسباب الحقيقية للصراع والمواجهة بين الإسلام والغرب عند ((إسبوسيتو)) فتتمثل فى تصارع المصالح السياسية، وقضايا الخلافات الاقتصادية – الاجتماعية ، حيث يؤكد على أن الرؤية الغربية لخصومة التاريخ بين ((هم)) و((نحن)) تطمس الأسباب الحقيقية للصراع[١١٦] . وليس ثمة شك – كما يرى – فى أن الكثير من الناس ، ينتابهم السخط الشديد والغضب بل والرعب، عندما يجدون بقاءهم أو مصالحهم قد أصبحت مهددة ، يستوى فى ذلك المؤمن والكافر، المسلم والمسيحى، اليهودى والبوذى الخ، ومن ناحية ثانية فإن استغلال الدين فى تبرير وإخفاء الشرعية على ما يرتكبه المرء من أفعال، ليس مقصورا على المسلمين وحدهم " وهل غابت عن الذاكرة – كما يقول – الدروس التى خلفها التاريخ عن الحروب

الصليبية ، ومحاكم التفتيش، وعن موجات الاستعمار والاستيطان الأوربى ، حين كان البابوات والملوك ورجال الدين، والعاملون المدنيون، والجنود يبررون ويسبغون الشرعية على أعمالهم وتصرفاتهم باسم الدين، تحت مقولة ((الله والدولة والتاج والصليب؟))[١١٧].

هكذا يرفض ((إسبوسيتو)) التركيز على مسألة صدام الحضارات ، وخصومة التاريخ، عند البحث عن الأسباب الحقيقية للصراع بين الإسلام والغرب فهذه النظرة – عنده – تعزز الاتجاه للتهوين أو لتجاوز الأسباب السياسية والاقتصادية والاجتماعية وراء السلوك الإسلامى، وتدفع إلى الاعتقاد بأن أفعال المسلمين ما هى إلا ردود فعل تفتقر للرشد والعقلانية اكثر من كونها ردود أفعال تجاه سياسات وأفعال غربية محددة [١١٨] ويسوق ((إسبوسيتو)) أمثلة كثيرة على ما يقصده بالأفعال والسياسات المحددة ، من ذلك إشارته إلى أن البعض يتناول ((الانتفاضة الفلسطينية)) باعتبارها جزءا من الصحوة والانتفاضة الإسلامية " وهذه المغالطة واضحة، فالسبب الرئيسى وراء الانتفاضة لم يكن هو ((الإسلام)) أو الصحوة الكبرى ، وإنما هو " استمرار الاحتلال الإسرائيلى للضفة الغربية وغزة، بالإضافة إلى حالة اليأس والقنوط التى انتابت الشباب الفلسطينى بصفة خاصة ، أما البعد الإسلامى للانتفاضة ((منظمتا حماس والجهاد الإسلامى)) فقد زاد حجمه بدرجة كبيرة حين ثبت أن القيادة الفلسطينية باتت عاجزة عن التوصل إلى حل للموقف بصورة فعالة[١١٩]"..

ومن الأمثلة المهمة التى يسوقها أيضا ، كراهية العرب والمسلمين للغرب والولايات المتحدة ، حيث يعلل ذلك بأسباب وأفعال وسياسات محددة فى مقدمتها:–

١– الاستعمار ودوره وسياسته التى لم تتوقف بعد.

٢– الانحياز الأمريكى لإسرائيل.

٣– مساندة الولايات المتحدة للأنظمة الاستبدادية القمعية [١٢٠].

ولا يختلف فى الحقيقة رأى ((إسبوسيتو)) حول الأسباب التى أدت إلى تصاعد العنف فى العالم الإسلامى بعد انتهاء الحرب الباردة، عن رأى جمهرة من المفكرين والباحثين، سواء أكانوا من المشرق الإسلامى أم من الغرب المسيحى، فالضغوط التى يمارسها النظام العالمى الجديد، والتحديات التى تفرضها العولمة ، على الكيانات الوطنية والحضارية ساعدت على تحول نشاط الجماعات الإسلامية من مواجهة الأنظمة الحاكمة المستبدة ، والموالية غالبا للولايات المتحدة الأمريكية والغرب أو المغلوبة على أمرها، إلى مواجهة عنيفة مع الغرب، كرد فعل على السياسات الظالمة والمنحازة التى تمارس ضد العرب والمسلمين فى كل مكان[١٢١].

* * *

لم تكن مقولة ((الحدود الدموية للإسلام)) قد انتشرت بعد ، عندما كتب ((إسبوسيتو)) كتابه هذا ، فالمصطلح نحته ((هنتنجتون))، لكن وصف الإسلام والمسلمين بالعنف والعدوانية، والقول باستعدادهم التاريخى لسفك الدماء ، وكراهيتهم التاريخية للغرب، كان معروفا فى الأدبيات الغربية منذ أمد بعيد، لذا انبرى ((إسبوسيتو)) لمناقشة هذه المقولة ، حيث عدها أيضا ، أسطورة من الأساطير التى يروج لها الغرب. وفى الوقت ذاته حاول الإجابة على سؤال مهم هو : لماذا الهجوم على الإسلام واتهامه بالدموية تارة وبالدونية تارة أخرى، والنظر إليه بارتياب، وتقديمه بشكل لا إنسانى تارة ثالثة؟ يقول ((إن الغزوات ، والتوسع الإسلامى فى أوربا وكذا تجربة الحروب الصليبية والإمبراطورية العثمانية ، قد برهنوا جميعا – وعلى الرغم من وجود جذور لاهوتيه وأوجه تشابه بين الإسلام والمسيحية – على أن المصالح الدينية والسياسية المتصارعة بينهما، قد أدت إلى ظهور تاريخ من المواجهة والحروب ، وخلال هذه المواجهة وجدت أوربا نفسها فى موقع دفاعى أمام الجيوش المسلمة، وأحيانا كانت تبدو فى صورة المدافعة من أجل البقاء ذاته[١٢٢]. ولقد أدى هذا كله إلى خوف أوربا من الإسلام,, وكما لاحظ ((البرت حورانى)) فلا يزال هذا الميراث حاضرا فى ضمير أوربا الغربية، التى مازالت تخشى الإسلام وتسئ فهمه[١٢٣] ولقد نتج عن هذا الخوف ، علاوة على شعور الأوربيين بأنهم ينتمون إلى عرق يسمو على كافة الأعراق صور مشوهة للإسلام والمسلمين [١٢٤] وبالتالى فإن وصف الإسلام والمسلمين بالدموية ، والدونية، والهرطقة، والتعصب واللاعقلانية، يعكس – كما يرى ((إسبوسيتو)) قصور فى المعرفة ، كما يعكس الاتجاه السائد فى الغرب سواء بين المتعلمين أم غير المتعلمين، إلى تشويه صورة ((العدو)) وذلك بهدف التعالى من ناحية، وإزالة الإحساس بخطورة هذا العدو الذى يهدد المعتقدات والمصالح من ناحية أخرى[١٢٥] وبهذا الصدد يقول ((إسبوسيتو)) إن التحدى الحقيقى للغرب ليس فى تهديد الإسلام ودمويته المزعومة ، وإنما فى قدرته على التفهم الأفضل للتاريخ، تاريخ العلاقات الإسلامية – الغربية ، وكذلك قدرته على فهم واقع العالم الإسلامى[١٢٦]. ولعل أبرز ما يميز واقع العالم الإسلامى ما أطلق عليه الغرب الإصولية الإسلامية ، أو ماعده البعض بمثابة صحوة أو يقظة المارد الإسلامى، لذا اهتم ((إسبوسيتو)) بدراسة الحركات الأصولية ، وخالف بتحليله آراء الذين عدوها أحد أهم دوافع الصدام الوشيك بين الإسلام والغرب.

* * *

أصولية إسلامية أم حركة إحياء

يرفض ((إسبوسيتو)) استخدام مصطلح ((الأصولية)) فهو عنده مصطلح علم، يعبر عن كل شئ ، وفى نفس الوقت لا يقول شيئا !! فهو يطلق على كل هؤلاء الذين ينادون بالعودة إلى المعتقدات الأساسية، أو إلى أصول الدين، وفى الإطار الضيق للمعنى ، فإن هذا اللفظ يمكن أن يعنى كل الذين يمارسون الدين الإسلامى، ويقرون بأن القرآن هو كلام الله حرفيا ، وأن السنة المحمدية تعطينا المثل الأعلى فى الحياة، ووفقا لرأيه ، فإن مفهوم الغرب للأصولية الإسلامية قد تأثر تأثرا كبيرا بالبروتستانتية الأمريكية، ففى قاموس Webster's ، تعنى الكلمة " حركة ظهرت أساسا فى القرن العشرين، وتؤكد على أن كلمات الإنجيل أمر أساسى للحياة المسيحية وتعاليمها. وينظر إلى الكلمة عند عدد من المسيحيين الليبراليين بنوع من التحقير، أو على أنها تمثل خرقا للقاعدة ،و أنه يتم إطلاقها دون تمييز على كل الذين يدافعون عن التمسك الحرفى بالإنجيل ، ومن هذه الزاوية فالأصولية تعنى "الجمود والرجعية،والتطرف" حيث يتمنى هؤلاء ، العودة للماضي"[127] .

على أية حال ، يرى ((إسبوسيتو)) أن هذا التعريف لا ينطبق إلا على عدد قليل من الأشخاص أو المنظمات الشرق أوسطية، ووفقا لملاحظاته، فإن معظم زعماء الحركات الأصولية أو حركات الإحياء الإسلامية، حصل على أفضل تعليم، وحظوا بمناصب رائدة فى المجتمعات الإسلامية ، كما أن هؤلاء يعتنقون مبدأ التمسك بأحدث الوسائل التكنولوجية من أجل نشر وجهات نظرهم، ويعملون جاهدين على إنشاء المؤسسات الحديثة مثل المدارس، والمستشفيات، ووكالات الخدمة الاجتماعية[128] ومن ناحية أخرى يلفت الانتباه، إلى أنه يتم غالبا المساواة خطأ بين الأصوليين من ناحية وبين النشاط السياسى والتطرف والتعصب والإرهاب ومعاداة الولايات المتحدة الأمريكية، من ناحية أخرى[129].

ولقد عرض ((إسبوسيتو)) لأمثلة عديدة ، أوضحت بما لا يدع مجالا للشك، الاستخدام المتساهل لمصطلح الأصولية، من ذلك ان اللفظ أطلق على النظام الليبى، وعلى أنظمة المملكة العربية السعودية، وباكستان وإيران، وأنه نتيجة لذلك صنف الملك ((فهد)) المحافظ والموالى للولايات المتحدة الأمريكية ، جنبا إلى جنب مع العقيد القذافى، الذى تصفه الولايات المتحدة بأنه مؤيد للإرهاب الدولى، وفى الوقت نفسه،وضع هذا التصنيف النظام الشيعي الإيراني، نظام ((آية الله الخميني)) المعادى للغرب والذى وصف فى الأدبيات الغربية بأنه يقود دولة إرهابية راديكالية، وضعه ، جنبا إلى جنب مع النظام الباكستانى أيام (ضياء الحق) الذى كان حليفا مقربا

للولايات المتحدة الأمريكية، وكانت علاقاته طيبة بأوربا والمجتمع الدولى[١٣٠] .

على أية حال ، رفض ((إسبوسيتو)) مصطلح الأصولية ، الذى تكرر كثيرا فى الدراسات التى آمنت بفكرة صراع الحضارات، إيمانا منه، بأن المصطلح مثقل بالكثير من الافتراضات المسيحية، والأنماط الغربية، فضلا عن انه ينطوى على تهديد هو فى الواقع غير موجود – كما سنرى – وفضل بالتالى ، استخدام مصطلح ((التجديد أو الأحياء الإسلامى)) لأنهما اكثر ملائمة لما يحدث بالفعل فى العالم الإسلامى ، ولأنهما غير مثقلين بمعان دخيلة عليهما، والأهم أنهما يستمدان جذورهما من التقليد الإسلامى، فالإسلام تاريخ عريق وطويل فى مجال حركة التجديد والإصلاح منذ القرون الأولى[١٣١].

ولا ينكر ((إسبوسيتو)) بالطبع ، أن الإسلام ، ظهر كقوة فاعلة فى الحياة السياسية فى البلدان الإسلامية خلال السبعينيات والثمانينيات، وان حركة الإحياء الإسلامى" اتسعت لتشمل غالبية العالم الإسلامى ، من السودان إلى إندونيسيا ,, وأن حكام معظم البلدان الإسلامية ، احتكموا إلى الدين طلبا للتأييد والمساندة والشرعية، كما أن حركات المعارضة فى عدد ليس بالقليل من البلدان العربية، اكتست بلون إسلامى، وشاركت فى الانتخابات ودخلت فى البرلمان وفى حكومات هذه الدول[١٣٢] ولا ينكر ((إسبوسيتو)) أن الإسلام أصبح عنصرا مهما وفاعلا فى الصراعات الوطنية، وحركات المقاومة وفى كل من أفغانستان ، والجمهوريات الإسلامية التابعة للاتحاد السوفيتى الأسبق[١٣٣] . إلا أنه يستبعد القول بحدوث ((صحوة إسلامية)) لأن هذا الاستخدام ينطوى، على أن الإسلام اختفى بعض الشئ عن البلدان الإسلامية ثم عاد ، ويرى أن الأصوب، النظر إلى ((الإحياء الإسلامى)) فى السبعينيات والثمانينيات، على أنه قد أدى إلى تواجد أكبر للإسلام فى السياسة والمجتمع الإسلامى، والأمر كله يعكس إحياء إسلاميا متناميا فى الحياة الشخصية والعامة فى غالبية البلدان الإسلامية[١٣٤] .

ويرى أن "الصحوة الإسلامية المعاصرة جاءت نتيجة لأحداث بعينها، وقعت فى أواخر الستينيات فى مصر وليبيا وباكستان وماليزيا وغيرها من الدول الإسلامية ، وان تجربة الفشل والأزمة فى مثل هذه الدول أدت إلى البحث عن الذات[١٣٥] . فعام ١٩٦٧ ينظر إليه فى الدول العربية بل والإسلامية على انه عام الكارثة الذى أعقبه تشكك فى فاعلية الإيديولوجية الوطنية، وفى الأنماط الغربية للتنمية بل وفى الحلفاء الغربيين الذين استمروا فى مساندة إسرائيل ، كما أعقبه انتقاد حاد للإخفاقات العسكرية والسياسية والاجتماعية الثقافية ذات التوجه الغربى، وهذا يفسر الاتجاه لخلق مجتمع

وثقافة أكثر أصالة، وشخصية عربية إسلامية أقل اعتمادا على الغرب، وتستمد جذورها من التراث والقيم العربية الإسلامية[١٣٦]. وهكذا بدأ البعث الإسلامي، في الشرق الأوسط ، وفي آسيا التي أصبحت مسرحا ضخما لنمو تيار الإحياء الإسلامي[١٣٧].

هكذا نظر إلى الاعتماد على الأنماط الغربية للتنمية على أنه سبب الإخفاقات السياسية والعسكرية، واتهم بعض المسلمين التقليد الأعمى للغرب، أو ما أسماه البعض ((بالتسمم الغربى))" الذى أدى إلى تبعية ثقافية هددت بفقدان الهوية الإسلامية " ومن هنا – وحسبما يرى "وجد كثيرون مرساهم في الدين ، حيث قدم الإسلام شعورا بالهوية والإخاء ، وأحدثت القيم الإسلامية نوعا من التوازن النفسي.."[١٣٨].

وإبان عملية المراجعة هذه ، وجهت انتقادات عنيفة للسياسة الأمريكية ، ووصف البعض الانحياز الأمريكى لإسرائيل، وتجاهل الإسلام والشرق الأوسط على أنه يعكس ((عقلية مسيحية صليبية)) متأثرة بالاستشراق والصهيونية[١٣٩].

وفى السبعينيات تعددت مظاهر الصحوة الإسلامية، خاصة على المستوى السياسى بعد انتصار أكتوبر ١٩٧٣، وحظر البترول، والثورة الإيرانية ١٩٧٨ – ١٩٧٩، وفى التسعينيات لم يعد الإحياء الإسلامى مقصورا على المنظمات الصغيرة فى محيط المجتمع بل أصبح جزءا من التيار السائد فى المجتمعات الإسلامية [١٤٠].

على أية حال ، يخالف ((إسبوسيتو)) الذين يرون أن الأحياء الدينى الإسلامى ظاهرة مؤقته ومآلها إلى التبدد والزوال، ويرى أن الظاهرة سوف تبقى نابضة بالحيوية مرفرفة بجناحيها بدءا من شمالي إفريقيا وحتى جنوبي شرق آسيا ، فارضة نفسها فى الشوارع وفى صناديق الانتخابات[١٤١] .كما يخالف تصور((هنتنجتون)) والذين يرون معه أن حركة التجديد الإسلامي ، موجهة أساسا ضد الغرب ، فالظاهرة – عنده – نابعة أساسا كما رأينا من الداخل، وهى رد فعل إزاء الانهيار الاقتصادى والأخلاقى والاجتماعي والهزائم العسكرية والانقسامات السياسية، وأن هدفها الأول هو إعادة البناء الأخلاقى للمجتمع الإسلامي بعد أن حددت موطن الداء الكامن فى ابتعاد المسلمين عن القيم الأخلاقية الأصيلة[١٤٢]. ولعل هذا الهدف نفسه – إعادة البناء الأخلاقى للمجتمع – هو الذى دفع بالكثيرين فى الغرب إلى معاداة الحركات الإسلامية واعتبارها حركات ضارة وغير عقلانية، ومناهضة لكل ثقافة، فضلا عن كونها ضربة للعلمانية التى تمثل عندهم أغلى معتقدات الغرب وقيمه[١٤٣].

ولقد انتقد ((إسبوسيتو)) بشدة وسائل الإعلام والحكومات الغربية التى أساءت فهم مصطلح (الأصولية الإسلامية) وقرنته بالإرهاب ، وجعلت منه وسيلة مضللة

تستخدمها لوصف وتعريف حشد واسع من الجماعات فى العالم الإسلامى، الأمر الذى جعل الإسلام فى أذهان معظم الغربيين – الذين يمثل تاريخ الإسلام عندهم أصلاً مفهوماً غامضاً – يختزل فى الأصولية والإرهاب، وأصبحت الأصولية الإسلامية عند الكثيرين فى الغرب تستحضر فى الذهن "صورا وأفكارا عن جماعات من الدهماء الذين يرفعون عقيرتهم بالصياح مطالبين بالموت لأمريكا، ويحرقون السفارات ويخطفون ويغتالون الأبرياء، ويقطعون الأيدى ويقهرون النساء "[١٤٤]. وعنده فإن التجديد أو البعث الإسلامى المعاصر له من الأوجه المتعددة ، ومن الأهمية ما يفوق بكثير المدلولات التى تحملها تلك الصور والشعارات[١٤٥].

* * *

أسطورة جديدة : مقولة الجامعة الإسلامية Pan- Islamism

لقد عول ((هنتنجتون)): كثيرا – كما رأينا – على مقولة ، الصحوة الإسلامية وخطرها على الغرب، وإمكانية انتقال المسلمين من الوعى إلى التماسك إلى تحقيق الوحدة الإسلامية، أو الجامعة الإسلامية "Pan-Islamism". والحقيقة أن مقولة التجمع أو التكتل أو الوحدة أو الجامعة الإسلامية ضد الغرب مقولة قديمة وليست جديدة، حيث تناولتها أقلام كثير من المفكرين الغربيين فى مناسبات عديدة، سواء فى التاريخ الوسيط أم الحديث أم المعاصر. يقول ((اسبوسيتو)) : "إن نزعة التعميم بشأن (تكتل التجمع الإسلامى) ظلت نزعة ثابته الجذور فى الغرب ، حتى فى أحلك فترات التاريخ الإسلامى"[١٤٦]. ولقد عبر عن ذلك فى التاريخ المعاصر، ((لوثروب ستودارد)) Lothrop stoddard ، ((وليون كايتانى)) Leone Caetani ،و ((ريمون آرون)) Raimond Aron ؛ و ((سيروس فانس)) Sairos Fans ؛ و ((تشارلز كروثامر Charles Karuthammer)) وغيرهم.

أشار ((ستودارد)) إلى ما أسماه ((بالتغيير الهائل)) الذى أصاب العالم الإسلامى ، إبان مرحلة الهيمنة الغربية، حيث قوبلت الهيمنة الغربية فى نفس اللحظة التى حققت فيها انتصارها، بتحد لم تر مثله من قبل ، حيث تسبب الاستعمار الأوربى فى " تحريك الشرق الخامد" من المغرب وحتى الصين، ومن تركستان حتى الكونغو ، وذلك بعد أن أدرك الإسلام حالة العجز والوهن التى كان عليها[١٤٧]. وحذر المستشرق المعروف ((ليون كايتانى)) من الاضطراب العنيف الذى أعقب الحرب العالمية الأولى وادى إلى زلزلة الحضارة الإسلامية والشرقية حتى أعماق جذورها. من الصين إلى البحر المتوسط ، حيث اشتعلت نيران الكراهية الكامنة المعادية لأوربا ، وكان هدفها تحقيق((ثورة عالم الشرق على الحضارة الأوربية))[١٤٨] . وبعد نجاح الثورة الإيرانية،

وتهديدات ((آية الله الخمينى)) بتصدير الثورة، ومعاداته للولايات المتحدة الأمريكية، تجدد الحديث عن ((موجة ثورية إسلامية موحدة)) ضد الغرب، كتب ((ريمون آرون)) على سبيل المثال، عن الموجه الإسلامية المتعصبة التى أطلقها الخمينى من عقالها[١٤٩] . نفس الشئ نجده عند ((سيروس فانس)) وزير الخارجية الأمريكية الأسبق، حيث صرح عام ١٩٨٠ ، بأن أحد أهم الأسباب التى دفعته إلى الاعتراض على القيام بعمل عسكرى لإنقاذ الرهائن الأمريكيين فى إيران هو " تخوفه من نشوب حرب إسلامية – غربية"، ينجح خلالها ((الخميني)) وأتباعه من الشيعة الذين لديهم الاستعداد الروحى للاستشهاد ، فى استغلال ذلك "لتوحيد العالم الإسلامى ضد الغرب"[١٥٠].

ولعل أبرز الإشارات لمقولة ((التكتل الإسلامى)) ما كتبه ((تشارلز كراوثامر)) سنة ١٩٩٠ بعد انهيار المعسكر الشيوعى ، " فالتاريخ عنده أصبحت تقوده قوة أخرى دافعة ، هى ((النهضة السياسية للعالم الإسلامى)) ، التى تمثل تحدياً مشئوماً نذير سوء، لأنها انتفاضة إسلامية عالمية لا تشمل قلب العالم الإسلامى فحسب وإنما العالم المحيط به أيضاً، كشمير وأذربيجان، وكوسوفو فى يوغوسلافيا، ولبنان ، والضفة الغربية الخ"[١٥١] .

هكذا نظرت هذه الأقلام وغيرها إلى الإسلام وإلى العالم الإسلامى المعاصر، على أنه كتلة واحدة متناغمة، دون أدنى اهتمام بالفوارق والتقسيمات القائمة بالفعل بين البلدان الإسلامية المختلفة، وبدهى أن الهدف من هذه النظرة ، هو لفت الانتباه إلى ان هذا التكتل الموحد يشكل تهديداً عظيماً للغرب وحضارته. يقول ((اسبوسيتو)) إن هذه الرؤية اختزلت الإسلام فى الخومينية، وإن الصورة التى تولدت عن مقولة ((التكتل والتوحيد الإسلامى)) هى صورة وهمية وليست علمية موضوعية[١٥٢] بل هى أسطورة غربية قديمة ومتكررة، لم يكن لها فى يوم من الأيام أصل فى واقع وحقيقة تاريخ العالم الإسلامى"[١٥٣].

ويلفت ((اسبوسيتو)) النظر إلى التناقض الذى وقع فيه الكثير من المحللين والكتاب الغربيين ، حيث كتبوا عن الانقسامات والعلاقات العربية – الغربية ، والإسلامية – الإسلامية العدائية ، عندما كانت الفرصة مواتيةً وبهدف التأكيد على الطبيعة غير المستقرة فى العالم الإسلامى والتى يصعب معالجتها[١٥٤]، بينما سارعوا هم أنفسهم عندما سنحت فرص أخرى، لإثبات أن العرب والعالم الإسلامى كتلة موحدة تقف متأهبةً فى مواجهة الغرب[١٥٥].

وهو تناقض لا يمكن رفعه فى تقديرى، طالما انتفت الموضوعية وحلت

محلها الأوهام والأساطير وبهذا الصدد يلفت ((اسبوسيتو))النظر أيضاً إلى أن القــراءة الصحيحة لتاريخ العرب والمسلمين، تؤكد على أن بعض المسلمين قــد تمكنــوا مــن تحقيق قدر من الوحدة العابرة قصيرة الأجل وذلك فى وجه تهديد خــارجى مشــترك، وان ذلك لم يكن أكثر من نوع من التضامن الذى سرعان ما تبــدد وتلاشــى بنفــس السرعة التى جاء بها وبمجرد انقشاع الخطر، سرعان مــا يعــود تنــافس المصــالح والصراع ليسود مرة أخرى[١٥٦]. ويدلك على ذلــك ، بعجــز القوميــة العربيــة، أو الاشتراكية العربية، أو الجمهورية الإسلامية فى إيــران ، أو المعارضــة الإســلامية للغزو السوفيتى لأفغانستان، عجز الجميع عن تحقيق وحدة إقليمية، وكذلــك، ســرعة تفكك وانهيار التحالف العربى بين العراق ودول الخليج العربى ضد إيــران وانفــراط عقدة بمجرد انتهاء الحرب الإيرانية العراقية[١٥٧].

ولقد تصدي ((اسبوسيتو)) أيضاً لمقولة ((التكتل الإسلامى فى مجال السياســة الخارجية)) وهى مقولة رددها ((هنتنجتون)) – كما رأينا – وتلمس مظاهرهــا فــى مؤتمرات القمم الإسلامية المنتظمة.

والحقيقة أن مظاهر الوحدة التى أشار إليها ((هنتنجتون)) وغيره ، لا تصمــد كثيراً أمام مظاهر الاختلاف والصراع التى تظهر بوضــوح فــى مجــال السياســة الخارجية، حيث تحكمت المصلحة القومية ، والسياســات الإقليميــة فــى صناعتــها وتراجعت الإيديولوجية أو العقيدة الدينية[١٥٨]. بل إن قرارات مؤتمرات القمم هــذه ، إذا ما اهتممنا بالمضمون ونحينا الشكل جانباً، تؤكد تضاؤل وحــدة الــهدف ســواء فــى العلاقات الداخلية أم على المستوى الدولى، نتيجة لتضــارب المصــالح والأولويــات الوطنية[١٥٩]. فعلى سبيل المثال كان ((القذافى)) عدواً لدوداً لكل من ((أنور الســادات)) و ((جعفر نميرى)) بينما كان الثلاثة يعكسون صورة الوجه الإسلامى، وكانت إيــران فى عهد ((آية الله الخومينى)) تتذرع بحجج إسلامية، وهى تدعو للإطاحة بعرش أسرة إسلامية فى المملكة العربية السعودية، بل وصل الأمر لدرجــة إثــارة الاضطرابــات خلال موسم الحج فى مكة، ومن ناحية أخرى، فالمعروف أن علاقات ليبيا وإيــران ، وهما بالطبع دولتان إسلاميتان ، مع الغرب وخاصة الولايات المتحدة الأمريكية كــانت تتسم بالعداء والمواجهة، بينما كانت كل من المملكة العربية السعودية ومصر والكويـت والبحرين وباكستان وغيرها حلفاءً للولايات المتحدة ، وهى بــالطبع دول إســلامية . وبالطبع لا يمكن تفسير ذلك بدون فهم تباين المصالح القومية ، وبدون طمس الفــوارق والاختلافات القائمة بين بلدان العالم الإسلامى[١٦٠].

وتجدر الإشارة، إلى أن الكثير من الحكومــات العربيــة والإســلامية وهــى

جميعها تعرف موقف الغرب من الإسلام ومن الحركات الأصولية، استغلت ذلك، كمبرر لفرض سيطرتها، وعملت على إشعال لهيب المخاوف من التطرف والإرهاب الإسلامى سواء داخل بلادها أم فى الغرب، تماماً كما كانت الحكومات المستبدة تستخدم مناهضة الشيوعية كتبرير لاستبداها، ولكسب تأييد ومساندة الغرب[١٦١].

يقول ((اسبوسيتو)) إن الأفكار النمطية الغربية عن وجود حركة أصولية موحدة عبر العالم تهدد استقرار العالم العربى والمصالح الغربية معا ، استغلها الدبلوماسيون العرب الذين ينتمون لدول لها روابط قوية بالغرب، تحت دعوى أن الأصولية تعتبر ذات طبيعة دولية فى مداها وهدفها، فهى متفرعة فى كل مكان وسوف تهدد فى النهاية الدول الصناعية حين يتقوض استقرار معظم الدول العربية. وهكذا صار التركيز على مسألة التطرف ووضع الإسلام فى كفة واحدة مع التطرف الذى يهدد الغرب أمراً شائعاً ومتداولاً فى وسائل الإعلام الغربية"[١٦٢].

ونفس الحال تنطبق على مقولة ((هنتنجتون)) عن عالم كونفوشيوسى، وتحالف كونفوشيو – إسلامي، فهى أيضاً أسطورة ، حيث ماتت حضارة((الكاثانى)) تقريبا ، وهبت على بلدان المحيط الهادى بأكمله ريح جديدة، أكدت السيطرة والقيادة للاقتصاد ، كما أن بلدان حافة المحيط تحتمى بالمظلة الأمريكية، وفى حالة تفجر المشاكل فإنها ستتفجر داخل حدودها وليس عبر خطوط التقسيم الحضارى التى رسمها ((هنتنجتون)) بقلم رصاص حاد وبيد ثابتة[١٦٣] بل إن دول شرقي وجنوبي شرق أسيا أصبحت أكثر ميلاً وتقارباً مع الثقافة الغربية ، أما مسألة مبيعات السلاح الصينى لبعض الدول الإسلامية، فهذا لا يدل على تحالف كونفوشيو – إسلامى ، وإلا كانت مبيعات السلاح الأمريكى للملكة العربية السعودية تدل على تحالف مسيحى – إسلامى، إنما هى مسألة تجارية لها علاقة بالأسواق والأرباح وليس لها علاقة بالتحالفات الحضارية التى تصورها ((هنتنجتون)) [١٦٤] أضف إلى ذلك التأثير الغالب والمتزايد للثقافة الغربية فى الشعب الصينى، يقول ((ليوبنيان)) : "إنها مفارقة أن يتحدث ((هنتنجتون)) عن انبعاث للكونفوشيوسية ، فى الوقت الذى يقوض التدهور الروحى والأساس الثقافى للصين، وفى الوقت الذى تسيطر فيه الشهوة الجامحة للسلطة والمال وإشباع كافة غرائز الجسد على معظم الصينيين.."[١٦٥].

* * *

تهديد إسلامى أم تحد للغرب؟!

كما فعل ((هنتنجتون)) عندما قدم توصياته لصانع القرار الأمريكي، قام ((إسبوسيتو)) بنفس الشئ، وذلك عندما حاول الإجابة على السؤال المحورى لدراسته،

هل هناك تهديد إسلامى للغرب؟ لكنه قبل الإجابة على السؤال ، حرص على التـــأكيد على أن الغرب أساء فهم الإسلام والمسلمين ، كما أساء فهم حركة الإحياء والتجديـــد الإسلامى، حيث أخطأ عندما صور – فى الماضى – العرب والمسلمين ، علـــى أنـــهم ((بدو وصحراء وإبل ، وتعدد زوجات ، وحريم الخ)) ثم أخطا مرةً ثانيةً عندما استبدل هذا التصور ، بعد الثورة الإيرانية ، بأنهم ((ملالـــى ، حـــاملو بنـــادق ، وأصوليـــون ملتحون ، مناهضون بعنف للحضارة الغربية))(١٦٦). فاختزل بذلك الإســـلام والجـــهاد الإسلامى فى مقولة التطرف والإرهاب الديني ، مجاوزاً للحقيقة ، فالعنف والإرهـــاب والظلم هى ظواهر إنسانية موجودة فى العالم الإسلامى، وأيضاً فى مناطق أخرى مـــن العالم، وبقدر ما تبرر عند اللزوم باسم (الدين الإسلامى) فإنها يمكن أن تبرر كذلـــك باسم ((الدين المسيحى)) وباسم ((اليهودية))، بل وباسم الإيديولوجيات العلمانية(١٦٧).

لكن ما هى العوامل التى ساعدت على رسم هذه الصورة الخاطئة للمسلمين فـــى عقول عدد كبير من المفكرين الغربيين المعاصرين؟ وما هى العوامل التـــى أعـــاقت جهود علماء الغرب فى القرن العشرين لتحليل الإســـلام وديناميكيتـــه تحليـــلاً علميـــاً صحيحاً؟

فيما يتعلق بالجزء الأول من السؤال ، يذكـــر ((إسبوســـيتو)) أن الحكومـــات ووسائل الإعلام الغربية ، وكذلك التقارير الصحفيـــة والإعلاميـــة ، ليســـت مســـئولةً وحدها، عن بث المخاوف وغرس بذور البغض والكراهية تجاه الإسلام والمســـلمين، وإنما شارك فى هذا النظرة العامة للحياة فى الغرب ، وهى نظـــرة مناقضـــة لرؤيـــة الإسلام ولفكر وتوجهات الجماعات الإسلامية ، فالمنطلقات العلمانية التـــى ارتكـــزت عليها الأنظمة الأكاديمية فى الغرب ، حالت دون فهم الإسلام فهماً صحيحاً، ووقفـــت عقبةً كؤوداً فى تفسير سلوك الجماعات الإسلامية(١٦٨) فنتيجة لسيادة الفكـــر العلمـــانى أصبح الدين مجرد كومة من المعتقدات التقليدية التى قد تكون قيمتها فى فهم المـــاضى، ولكنها لم تعد تناسب التطور السياسى والاقتصادى والاجتماعى الحديـــث(١٦٩). ووفقـــاً لتصور ((اسبوسيتو)) فإن العلمانية شلت قدرة الغرب بدرجة كبيرة على فـــهم طبيعـــة الإسلام بل والكثير من الأديان الأخرى ، حيث أدى تعريف الدين باعتباره نسقاً للحيـــاة الشخصية ، إلى حصره بطريقة مصطنعة فى نطاق ضيق، بل وجعـــل العنـــف مـــن طبيعته، وفى نفس الوقت نظر إلى العقيدة الدينية التى تخلط الدين بالسياسة على أنـــها عقيدة رجعية وقابلة للهوس والتعصب ومن ثم تشكل تهديداً ملحوظاً للغرب(١٧٠).

وتجدر الإشارة إلى أن ((على عزت بيجوفيتش)) ، قد أجاد ، عنـــد معالجتـــه لهذه العوامل، وأضاف إليها عاملاً آخر، تمثل فى قصور اللغات الأوروبية عن استيعاب

المصطلحات الإسلامية، "فالصلاة والزكاة والوضوء والخلافة والإمامة والجماعة ، لا يوجد ما يقابلها فى المعنى باللغات الأوربية"[١٧١] . كما إن المصطلحات الإسلامية كالإسلام، " تنطوى على وحدة ثنائية القطب" مما جعل العقل الأوربى عاجزاً عن فهمها، وبالتالى عجز عن فهم الإسلام[١٧٢]. ومن هنا فإن عداء الغرب للإسلام عند – ((بيجوفيتش)) – ليس مجرد امتداد للعداء التقليدى والصدام الحضارى المسلح بين الإسلام والغرب منذ الحملات الصليبية، وإنما يرجع إلى تجربته الخاصة مع الدين وإلى عجزه عن فهم الإسلام الفهم الصحيح[١٧٣] . " لقد أنكر الماديون الغربيون الإسلام باعتباره دين غيبيات أى ((اتجاه يمينى))، بينما المسيحيون الغربيون، يرون فى الإسلام حركة اجتماعية سياسية أى((اتجاه يساري)) وهكذا أنكر الغربيون الإسلام لسببين متعارضين ، ولكى يفهم الإسلام لا بد له أن يعيد النظر فى مصطلحاته التى تتعلق بالإسلام. "[١٧٤].

وللإجابة عن الجزء الثانى من السؤال، حدد ((اسبوسيتو)) مجموعة من العوامل التى أعاقت جهود الغرب ، فى القرن العشرين لتحليل الإسلام تحليلاً علمياً صحيحاً لعل أبرزها :–

أولاً: تتلمذ كثير من الخبراء الذين اهتموا بالدراسات الدينية فى الغرب، على أيدي أساتذة فى علم التاريخ والاجتماع، كانوا يفتقرون أصلاً إلى الخبرة الحقيقية فى الدين الإسلامى، ووفقاً لبرامج دراسية نظرت إلى الإسلام باعتباره جزءاً من تراث ثقافى وحصيلة تاريخية ترتبط بالماضى أكثر منها بالحاضر[١٧٥].

ثانياً: التوجه الفكرى للنخبة العلمانية فى الغرب ، والتركيز على دراسة سياسات الحكومات الإسلامية، وتوجهات النخب. حيث عكس هذا التوجه شكلاً من التحيز، أعاق فهم طبيعة الحركات الشعبية والإسلامية فى البلدان العربية والإسلامية، أضف إلى ذلك أن معظم الدارسين الغربيين ونظائرهم المسلمين الذين تعلموا فى الغرب كانوا أكثر ارتباطاً للعمل والدراسة مع جماعات من النخب من ذوى الفكر المماثل، الأمر الذى أدى إلى دراسة السياسات والتوجهات الإسلامية المعاصرة وفقاً لقالب حضاري غربي معاصر[١٧٦].

ثالثاً: يرتبط بذلك أن معظم الدراسات الغربية المعاصرة ، نظرت إلى المجتمعات الإسلامية، من منظور عصرى لنظرية تطور، ذات طبيعة علمانية وغربية فى مبادئها وقيمها وتوقعاتها ، حيث قام الخبراء بتحليل هذه المجتمعات حسبما تديرها جماعات النخبة، أى من أعلى إلى أسفل، ومن ذلك أيضاً، مساواة العلمانية بالتقدم ، والدين بالتخلف، والاعتقاد بأن الحداثة والتغريب متمازجان بالضرورة[١٧٧] .

رابعاً: التحيز الأكاديمى العلمانى والمعرفة المحدودة بالإسلام وبـــالبعد الدينـــى فـــى المجتمعات الإسلامية، الأمر الذى أدى بكثير من الدراسات إلى الاتجاه إلـــى التعميـــم واستخلاص نتائج من منطلقات وأحكام وقوالب مسبقة(١٧٨).

خامساً: النظرة الماضوية للإسلام ، وانكباب معظم الدارسين للإسلام علـــى دراســـة قضايا ومجالات عامة، خاصة القضايا السياسية والقانونية والاجتماعية فضـــلا عـــن الموضوعات المرتبطة بالنفط والعلاقات الدولية، ويرتبط بذلك أيضاً، نـــدرة العلمـــاء والباحثين فى مجال الدراسات الخاصة بالشرق الأوسط بصفة عامة ، والباحثين فـــى مجال الدراسات الإسلامية بصفة خاصة(١٧٩).

سادساً: محدودية معرفة معظم الخبراء والدارسين للحركات الإســـلامية المعـــاصرة، واعتماد معظمهم على التخمين والتعميم فضلاً عن النقل من التقـــارير الصحفيـــة أو وثائق وتقارير الحكومات الوطنية المعادية، وعدم اعتماد معظمهم علـــى الملاحظـــة المباشرة والتفاعل المباشر مع هذه الحركات فكراً وقيادة(١٨٠).

سابعاً: النظر إلى الحركات الإسلامية بالجملة ، على أنها واحدة فى فكرها ومنطلقاتها وتوجهاتها، دون تمييز، ومن هنا جاءت نتائج معظم الدراسات الغربية عن الحركـــات الإسلامية ، مخالفة للواقع ، لإنها انطلقت من قوالب جاهزة وتخمينات، ولـــم تســـتند على البحث العلمى الرصين، بل إن هذه الحركات تعرضت للتشويه بســـبب وصفـــها جميعاً بالحركات الأصولية(١٨١).

ثامناً: يرتبط بذلك تجاهل التباين والاختلاف، وراء ما يبدو من وحدة الإسلام ، مـــع اختلاف أنظمة الحكم فى الدول الإسلامية واختلاف شكل وطبيعة علاقاتها بـــالغرب، وتجاهل البحث عن مستويات متعددة، فنظام الأسرة المالكة فـــى المملكـــة العربيـــة السعودية، يختلف حتماً عن نظام حكم ((القذافى)) فى ليبيا، عن حكم رجال الديـــن ، الذى أرساه ((آية الله الخومينى))، فى إيران ، ويختلف عن نظام الحكم العسكرى فـــى باكستان إبان فترة ((ضياء الحق)) ، ونظام ((جعفر نميرى)) ثم ((عمر البشير)) فـــى السودان(١٨٢).

على أية حال تجمعت هذه العوامل وغيرها لتعيق عملية فهم وتحليـــل الإســـلام والحركات الإسلامية تحليلاً علمياً موضوعياً صحيحاً. وانفتح الباب علـــى مصراعيـــه فى العقدين الأخيرين من القرن العشـــرين ، أمـــام الكتابـــات العدائيـــة التحريضيـــة، والكتابات التى استهدفت الارتزاق من وراء الكتابة عن الظاهرة(١٨٣).

* * *

هكذا فند ((جون اسبوسيتو)) بطريقة علمية رصينة وهادئة مقولة ((الخطـــر

الإسلامي الدموي الزاحف على الغرب) و أكد أنها أسطورة وخرافـــة، وفنــد كذلــك الطروحات التى قالت بصدام الحضارات، وأوضح أنها كتابات كتبت أساســـاً لخدمـــة أغراض سياسية واستراتيجية آنية ، كما أشار إلى الدور الخطير الذى لعبه ولا يـــزال الإعلام الصهيونى للترويج لمثل هذه الكتابات المعادية للإسلام.

ويكاد ينعقد الإجماع ، على أن ((هنتنجتون)) انطلق من رؤية ضيقة، أحاديـــة الجانب، ولا تاريخية، وان منهجه خاطئ ، يعبر عن الوجه القبيح للسياسة الأمريكيـة ، وللرأسمالية الغربية التى توحشت فى زمن العولمة، وإنه حاول أن يواجــــه الكتابـــات العلمية الموضوعية التى تناولت الأزمة الراهنة للحضارة الغربية والأزمات المتوقعـــة للولايات المتحدة الأمريكية فى غضون القرن الحادى والعشرين ، حيث أشارت هـــذه الدراسات وفى مقدمتها دراسة المؤرخ الأمريكى الشهير ((بـــول كينـــدى)) : ((قيـــام وسقوط القوى العظمى)) إلى احتمال تخلى الولايات المتحدة الأمريكية عن تفردها بعـــد انتهاء الحرب الباردة ، وإن قوتها ستتراجع تراجعاً نسبياً فــــى القـــرن الجديـــد، وأن الأحادية القطبية آخذة حتما فى الزوال، وان عالم المستقبل سيكون محكومـــاً بأقطـــاب متعددة، لأن سيطرة القطب الواحد خرافة ووهم..

واللافت للنظر، أنه بينما ينصح المؤرخ العجوز، الولايات المتحدة بأن تتجنـب التوسع الإمبريالى الذى يفوق إمكانياتها وقدراتها الفعلية، وفى الوقت الذى يطالبها فيـه، بأن تصل إلى حل للمعضلة المتمثلة فى أن مجموع المصالح والالتزامـــات الأمريكيـــة القائمة باتت أكبر بكثير من قوتها وقدرتها على الدفاع عنها جميعاً وفــــى آن واحـــد.. يقوم ((هنتنجتون)) بتقديم برنامجه الاستراتيجى، الذى أشرنا إليه، والذى اشتمل فيمـــا اشتمل ، على تحييد روسيا، وفصل اليابان عن محيطها الأسيوى، والتصـــدى للصيـــن وللعالم الإسلامى، وتوسيع رقعة الوجود الغربى حضارياً وسياسياً وعســـكرياً، شـــرقاً نحو بلدان البلطيق، وجنوباً نحو أمريكا اللاتينية.

ومع أن الفروق بين نصائح ((بول كينـــــدى)) ، وبرنـــامج ((هنتنجتـــون)) واضحة، ولا تحتاج إلى تعليق، إلا أن مراجعة برنامج ، ((هنتنجتون)) توضح مدى سيطرة الشعور بالخوف والرعب من زوال الولايات المتحدة الأمريكيـــة أو تراجعـــها وتراجع الحضارة الغربية ، خاصة بعدما أثبتت هجمات ما قبـــل ١١ ســـبتمبر ٢٠٠١ وما بعدها، ضعف وهشاشة القوة العسكرية الكلاسيكية. ومن هنا فكتابات((هنتنجتـون)) ما هى إلا تعبير ، عن أزمة نظام عالمى يمر ((بمرحلتـــه أو نقطتـــه الحرجـــة))، أو حسب وصف الباحث الفرنسى ((بييرلولوش)) "Pieire Lelloiche" ((مرحلة فوضى الأمم)) وان ما اقترحه من برنامج سياسى هو نوع من سياسة ((إدارة الأزمات)) فـــى

كوكب الفقراء[١٨٤].

ومن ناحية ثانية هو تعبير عن سيطرة فكر ((المحافظين الجدد)) الذين يقفون فى نفس الخندق الذى يشكل التيار الأصولى المسيحى رافداً منه، والذى يدعو أنصاره لفرض هيمنة الولايات المتحدة الأمريكية على العالم ، ويتحيزون تحيزاً كاملاً لإسرائيل .

الهوامش

(١) جون ل.إسبوسيتو ، التهديد الإسلامى أسطورة أم حقيقة (ترجمة : مركز المعلومات والدراسات، القاهرة، ١٩٩٥) ص٩ ؛ ص ص ٥-٧.

(٢) صامويل هنتنجتون ، صدام الحضارات : إعادة صنع النظام العالمى (ترجمة: طلعت الشايب ، القاهرة،١٩٩٩) ص ٣٦.

(٣) نفس المرجع ، ص ٣٩.

(٤) نفس المرجع ، ص ص ٣٨-٣٩.

(٥) نفس المرجع ، ص ٣٩ ؛ ٤٨.

(٦) نفس المرجع ، ص ٢٠٣.

(٧) نفس المرجع ، ص ٢٠٣ ، ٢٠٧-٢١١.

(٨) نفس المرجع ، ص ٤٦.

(٩) نفس المرجع ، ص ٤٨ ، ٧٥.؛ ولمزيد من التفاصيل انظر أيضا ، ص ص ٢٥٤ - ٢٥٥.

(١٠) مجموعة من الكتاب والمفكرين ، الغرب وبقية العالم (بيروت ، ٢٠٠٠) ص ١٧.

(١١) هنتنجتون ، المرجع السابق ، ص ٢٠٤ .؛ وانظر ، تفاصيل كثيرة حول مقولته الرئيسية ، بتقسيم العالم على أساس الحضارات ، نفس المرجع، ص ص ٢٥٤ - ٢٥٥.

(١٢) مجموعة من الكتاب ، المرجع السابق ، ص ١٨.

(١٣) هنتنجتون ، المرجع السابق ، ص٧٠ و انظر ، له أيضا ، إن لم تكن حضارة فماذا تكون؟ (الغرب وبقية العالم، مرجع سابق) ص٨١.

(١٤) نفس المرجع ، ص ص ٧٤- ٧٥.

(١٥) نفس المرجع ، ص ٢٩٣.

(١٦) أشار الأمير تشارلز، ولى عهد بريطانيا، فى محاضرة له يوم ٢٧ اكتوبر ٢٠٠١ فى مسرح سيلدونيان باكسفورد، إلى أن الدين الإسلامى ، هو دين الاعتدال ، وأن التطرف ليس حكرا على الإسلام، بل موجود فى ديانات أخرى بما فيها الدين المسيحى، كما أشار إلى أن الإسلام جزء من ماضى الغرب وحاضره فى جميع مجالات النشاط الإنسانى، وإنه ساهم فى تكوين أوربا المعاصرة ، راجع أيضا ، أراء ، "روبين كويك" وزير خارجية بريطانيا الأسبق، والرئيس الألمانى، "رومان هيرتسوج"، وهى تقف على طرفى

نقيض مع طروحات ((هنتنجتون)).
(١٧) هنتنجتون ، المرجع السابق، ص ٣٣٨.
(١٨) نفس المرجع ، ص ص ٣٣٨ - ٣٣٩.
(١٩) نفس المرجع ، ص ٣٣٩.
(٢٠) نفس المرجع ، ص ٣٤٠.
(٢١) نفس المرجع ، ص ٣٤١.
(٢٢) هنتنجتون ، المرجع السابق ، ص ص ٣٤١ - ٣٤٢ . ؛ وله أيضـــا انظـــر تفـــاصيل جديدة ،

Samuel P.Huntington: the Erosion of American Nation Interests (Foreign Affairs, Vol. 76, No. 5. Sep/oct. 1997) pp. 28.

حيث يحذر من الخطر الذى يتهدد الولايات المتحدة من جراء تدفق المهاجرين.
(٢٣) نفس المرجع ، ص ٣٤٢ .
(٢٤) نفس المرجع ، ص ص ٣٤١ - ٣٤٤.
(٢٥) نفس المرجع ، ص ص ٣٤٣ - ٣٤٤.
(٢٦) نفس المرجع ، ص ١٦٦.
(٢٧) نفس المرجع ، ص ص ١٦٦ - ١٦٧.
(٢٨) نفس المرجع ، ص ص ١٥٨ - ١٥٩ .
(٢٩) نفس المرجع ، ص ١٥٩.
(٣٠) نفس المرجع ، ص ١٦٩ .
(٣١) نفس المرجع ، ص ١٨١.
(٣٢) نفس المرجع ، ص ص ١٨١ - ١٨٢.
(٣٣) نفس المرجع ، ص ١٨٣.
(٣٤) نفس المكان.
(٣٥) نفس المرجع ، ص ص ١٨٣ - ١٨٤.
(٣٦) نفس المرجع ، ص١٨١ .
(٣٧) نفس المرجع ، ص ١٩٩.
(٣٨) نفس المرجع ، ص ١٨٧.
(٣٩) نفس المرجع ، ص ٢٨٦.
(٤٠) نفس المرجع ، ص ٢٨٦.
(٤١) نفس المرجع ، ص ص ٢٨٦-٢٨٧.
(٤٢) نفس المرجع ، ص ص ٢٩٦-٢٩٧.
(٤٣) صامويل هنتنجتون ، صدام الحضارات (ترجمة للمقال : الغرب وبقية العالم، مرجـــع سابق) ص ٣٥.
(٤٤) نفس المؤلف ، صدام الحضارات، مرجع سابق، ص ٢٩٧

(٤٥) نفس المرجع ، ص ٣٨٨
(٤٦) نفس المكان ، ص ٣٨٨.
(٤٧) نفس المرجع ، ص ٤١٣.
(٤٨) نفس المرجع ، ص ص ٤١٣-٤١٤.
(٤٩) لمزيد من التفاصيل عن الحروب الى كتب عنها ، انظـــر، نفـــس المرجـــع ، ص ص ٤١٣-٤١٦.
(٥٠) نفس المرجع ، ص ص٤١٣-٤١٧.
(٥١) نفس المرجع ، ص٤١٦.
(٥٢) هنتنجتون المرجع السابق، ص٤١٨.
(٥٣) نفس المرجع ، ص ٤١٩.
(٥٤) لمزيد من التفاصيل حول محاولة ((هنتنجتون)) لى الحقائق لإثبات ((دموية الإسلام)) وحول العوامل التى تصور أنها مسئولة عن ذلك ، راجع : نفس المرجع ، ص ص ٤١٩ – ٤٣٠.؛ وللرد على هذه الفرية وعلى قوله انتشار الإسلام بحد السيف، راجـــع : أبـــو النصر المبشر الطرازى الحسينى، الدين الفطرى الأبـــدى (القـــاهرة ، ١٩٧٦) ص ص ٧٧-٨٧. حيث أورد شهادات وآراء لعدد كبير من المستشرقين المنصفين.
(٥٥) نفس المرجع ، ص ٤٢٨. ، وللرد على الإدعاء بعدم قابلية الإسلام للهضم، راجـــع : الطرازى الحسينى، المرجع الســـابق، ص ص ٦١-٦٢؛ ٦٨ – ٧٠ ؛ ٩٤-١١٠ حيـــث أورد ردود وآراء كل من : ولتر فرانسومارى؛ وينتروب كبهمبال؛ ولز ؛ توماس كارليل، مسيو أوجين، جوستاف لوبون، ستانلى لين بول ودوزى وغيرهم.
(٥٦) نشر ((هنتنجتون))بعد تفجيرات ١١ سبتمبر ٢٠٠١، مقالا جديدا أكثر عداء للإســـلام والمسلمين، أسماه " عصر حروب المسلمين " كرر فيه مقولته الرئيسية فى مقاله وكتابـــه عن صراع الحضارات، وأكد فيه على أن حروب المسلمين ستستمر وتتكرر سواء بينـــهم وبين الغرب أم بينهم وبين بعضهم البعض.
(٥٧) هنتنجتون ، صدام الحضارات ص ٣٤٤.
(٥٨) نفس المرجع ، راجع مقدمة الكتـــاب ، ص٣٠ ؛ ص ٥١٩، ٣٣٣ . كذلـــك خلاصـــة المقال، ص ص ٣٦-٣٧.
(٥٩) نفس المرجع ، راجع مقدمة د.صلاح قنصوه، ص ص ٢٥-٢٧.
(٦٠) نفس المؤلف ، المقال ، ص ص ٣٦-٣٧.
(٦١) لعل هذا يفسر عنف الضربة التى وجهت إلى " أسامة بن لادن وتنظيم القـــاعدة" التـــى كانت تستهدف فى الحقيقة، التأكيد لكل الأطراف على أن الولايات المتحدة ستظل المهيمنة بل والقوة الوحيدة الفاعلة فى القرن الجديد.
(٦٢) نفس المرجع ، ص ٣٧.
(٦٣) نفس المؤلف ، الغرب فريدا وليس عالميا (الغرب وبقية العالم ، مرجع سابق)ص ص ١٧٠ – ١٧١.

(٦٤) نفس المؤلف ، صدام الحضارات ، ص ٣٣٣.

(٦٥) نص التقرير ، نشره محمد حسنين هيكل ، الزمن الأمريكى من نيويورك إلى كابول (المصرية للنشر العربى والدولى ، القاهرة ، ٢٠٠٢) ص ص ٦٤ - ٨٣.

(٦٦) نفس المرجع ، ص ٧٠.

(٦٧) نفس المرجع ، ص ص ٧٠-٧١ .

(٦٨) نفس المرجع ، ص ٨٢.

(٦٩) بدأ ت الأصوات تتعالى داخل الكونجرس الأمريكى عام ١٩٩٧ ، داعية إلى وقف التعامل التجارى مع الصين، عقابا لها على خطاياها السياسية ، وكاد الأمر يصل إلى حد موافقة الأغلبية فى مجلس الشيوخ على رفض معاملة الصين معاملة الدولة الأولى بالرعاية ، بل وزعت داخل الكونجرس مذكرات عنيفة تطالب باعتبارها العدو القومى لأمريكا. وخلال نفس العام والعام التالى ١٩٩٨ ، شهدت دور النشر الأمريكية، أربعة كتب لكتاب كبار، عرضوا فيها سيناريوهات محتملة لحرب شاملة بكل الأسلحة بين الولايات المتحدة والصين خلال القرن الواحد والعشرين. لمزيد من التفاصيل، راجع : دانييل بوشتاين وآخر، التنين الأكبر : الصين فى القرن الواحد والعشرين (عالم المعرفة ، العدد ٢٧١ ، الكويت ، ٢٠٠١) ص ص ٣٨ ، ٤١ – ٤٧.

(٧٠) راجع ، نص التقرير، نفس المرجع ، ص ٨٣.

(٧١) نفس المرجع ، ص ٩٥.

(٧٢) رءوف عباس ، عرض لكتاب جون إسبوسيتو (الهلال ، عدد فبراير، ١٩٩٧) ص ص ١٤٩- ١٥٠.

(٧٣) نفس المرجع ، ص١٥٠.

(٧٤) إسبوسيتو ، المرجع السابق ، ص ٥.

(٧٥) تزايدت النغمة حده، وتنوعت مظاهرها وأشكال التعبير عنها بعد حوادث الاعتداء على السفارات الأمريكية ، وبعد صدام معمر القذافى بالولايات المتحدة الأمريكية ، ووصلت إلى الذروة بعد الاعتداء الأول على مركز التجارة العالمى، ثم حوادث ١١ سبتمبر ٢٠٠١، وزاد التهاب الموقف بعد تصريحات "أسامة بن لادن" التى قسمت العالم إلى "فسطاطين" أى معسكرين ، معسكر الشر وعلى رأسه الولايات المتحدة الأمريكية ومعسكر الإسلام . وفى تقدير جون إسبوسيتو ، أن حوادث ١١ سبتمبر هذه أثرت كثيرا فى سمعة الإسلام والمسلمين ، لأن من اتهموا بالعمل كانوا مسلمين وعربا، وهذا أعطى الفرصة للحكومة الأمريكية لكى تصفى حساباتها مع جماعات إسلامية كثيرة، كانت تلاحقها من قبل ، ولا سيما تنظيم القاعدة وحركة طالبان، وجماعة أبو سياف. وفى تقديره أيضا، أن هذه الحوادث عمقت النظرة السلبية تجاه المسلمين ، وأن عليهم أن يضاعفوا جهودهم مستقبلا ليحسنوا هذه الصورة المشوهة. راجع : نص حديثة فى مجلة المجلة (العدد رقم ١١٥٧، ٢٠ إبريل ٢٠٠٢) ص ٩.

(٧٦) إسبوسيتو ، المرجع السابق ، ص ٧

(٧٧) نفس المرجع ، ص ٧ ، ص ص ٢٧٩-٢٨١.، وحول الدور الذى لعبه ولا يزال الإعلام الأمريكى والصهيونى للتخويف من الخطر الإسلامى ، انظر تفاصيل كثيرة ومهمة : سفر الحوالى ، وعد كيسنجر (شيكاغو ، ١٩٩٨) ص ص ٦٥-٧٠.

(٧٨) Ibid , P. 39.

(٧٩) Ibid, P. 54.

(٨٠) هاليدى ، المرجع السابق ، ص ص ٢١٧ – ٢٢١.

(٨١) إسبوسيتو ، المرجع السابق ، ص ص ٧ – ٨.

(٨٢) نفس المرجع ، ص ٢٧٩ ، نص حديثة فى مجلة المجلة، العدد السابق ، ص ٩.

(٨٣) نفس المرجع ، ص ٢٨٠.

(٨٤) لمزيد من التفاصيل حول انتقاداته للدراسات الغربية المعادية للإسلام، راجع : نفس المرجع ، ص ٢٨٠. ، وانظر مزيد من التفاصيل حول انتقاده لدراسة برنارد لويس، ص ص ٢٨١ – ٢٨٢ ، مع ملاحظة أن هنتنجتون اعتمد على هذه الدراسة.

(٨٥) " لا تزال" الواردة فى الاقتباس ، لم ترد فى نص الكتاب ص ٢٨٠، وإنما وردت فى أحاديثه الصحفية ، راجع على سبيل المثال، نص حديثة فى مجلة المجلة ، السابق، ص٩.

(٨٦) إسبوسيتو، ص ٢٨٠.

(٨٧) نفس المرجع ، ص ص ٢٨٠ – ٢٨١.

(٨٨) لمزيد من التفاصيل ، نفس المرجع ، ص ص ٢٨٠ – ٢٨٢.

(٨٩) نفس المرجع ، ص ٢٨٠.

(٩٠) نفس المرجع ، ص ٢٨١ .

(٩١) نص حديثه لمجلة المجلة ، العدد السابق، ص ٩ ؛ عرض رءوف عباس ، المرجع السابق ، ص ١٥٤.

(٩٢) إسبوسيتو ، المرجع السابق، ص ٢٧١.

(٩٣) نفس المرجع ، ص ٢٧١ – ٢٧٢.

(٩٤) نفس المرجع ، ص ٢٧١.

(٩٥) نفس المرجع ، ص ٢٧٢. ؛ وانظر نقد ، فريد هاليدى ، الذى يعتبر مقولة: "الحاجة إلى عدو" خرافة ، وخطأ كبير يروج له الغرب، فريد هاليدى، الإسلام وخرافة المواجهة (ترجمة : محمد مستجير ، مدبولى، القاهرة ، ١٩٩٧) ص ١٣٥.؛ وانظر أيضاً، فريتز شتيبات، المنظومة الإبراهيمية للحوار (الغرب وبقية العالم ، مرجع سابق) ص ١٨٥.

(٩٦) نفس المرجع ، ص ٨.

(٩٧) نفس المكان.

(٩٨) نفس المكان .

(٩٩) نفس المرجع ، ص ٧.

(١٠٠) نفس المرجع ، ص ٢٨٢.

(١٠١) نفس المرجع، ص ٢٧٦.؛ ص ص ٢٧٢ – ٢٧٥.

(١٠٢) نفس المرجع ، ص ص ٢٧٦ – ٢٧٧. ؛ وحول تطور العلاقات التاريخية بين الإسلام والغرب، راجع ، ص ص ٣٦ – ٦٩ ، ٧٠ – ١٢٣ ، ٢٧٤ – ٢٧٥.

(١٠٣) نفس المرجع ، ص ٢٧٧.

(١٠٤) نفس المرجع ، ص ص ٢٧٢ – ٢٧٣ . ؛ انظر أيضا ، محمد خاتمى ، الدين والدولة (الدار العالمية، القاهرة ، ١٩٩٨) ص ص ٣١ –٣٢.

(١٠٥) نفس المرجع ، ص ٢٧٢.

(١٠٦) لمزيد من التفاصيل ، نفس المرجع ، ص ص ٢٧٢ – ٢٧٨.

(١٠٧) نفس المرجع ، ص ص ٢٧٣ – ٢٧٤.

(١٠٨) إسبوسيتو ، المرجع السابق، ص ص ٢٨٣ – ٢٨٤.

(١٠٩) نفس المرجع ، ص ٢٨٣. من الصعب فى الحقيقة تقديم أرقام دقيقة حول عدد أفراد الجاليات المسلمة، وإن كان من المعروف تضخم هذه الجاليات فى كل من فرنسا وإنجلترا وألمانيا وهولندا وسويسرا والسويد وغيرها من الدول الأوربية ، وبعض الدراسات تشير إلى أنه فى فرنسا أكثر من ثلاثة ملايين مسلم، وفى إنجلترا تجاوز عددهم ثلاثة أرباع المليون، وفى ألمانيا مليون وثلاثة أرباع المليون تقريبا، ويبلغ عدد المسلمين فى جميع الدول الأوربية حوالى ستة ملايين مسلم وفقا لتقدير "جيلز كيبل" وفيما يتعلق بعدد المساجد، فقد تجاوز عددها فى فرنسا الألف مسجدا ، وفى إنجلترا ارتفع عددها من ٥١ مسجدا عام ١٩٧٠ إلى ٣٢٩ عام ١٩٨٥.

(١١٠) إسبوسيتو ، ص ٢٨٤.

(١١١) نفس المرجع ، ص ص ٢٨٣ – ٢٨٦.

(١١٢) المرجع السابق، تعد فرنسا من أكثر الدول الأوربية التى تبلورت فيها حالة العداء للمسلمين ، حيث طالبت الجبهة الوطنية اليمينية بزعامة " لوبن" صراحة بإعادة ما يصل إلى ثلاثة ملايين مهاجر من شمال إفريقيا إلى أوطانهم ، وأثارت كما يقول، "فريد هاليدى" مناخا عاما سمح بالعنصرية المعادية للعرب، فتعددت كلمات السباب الفرنسية للعرب منها على سبيل المثال :

الشمامة تلميحا للبلاهة	bicotmelon
الفأر	Raton
الأسود	Bougnoul

ومن الطريف أن المتظاهرين اليمينيين نددوا عام ١٩٩٥ بالمرشح المحافظ الرئيس "جاك شيراك" وهتفوا ساخرين منه بقولهم : " شيراك اذهب إلى مكة " والهتاف لا يحتاج إلى تعليق ، نفس الشئ حدث فى بلجيكا والسويد والنمسا ، لمزيد من التفاصيل راجع ، فريد هاليدى ، المرجع السابق ، ص ص ٢٢٠–٢٢١ .

(١١٣) إسبوسيتو ، المرجع السابق ، ص ص ٢٨٥ –٢٨٦ . ، غذى العداء للمسلمين فى فرنسا، مجموعة من القضايا ، من بينها النزاع الذى نشب فى فرنسا عام ١٩٨٩ وتكرر ثانية عام ١٩٩٤ حول حجاب الفتيات المسلمات فى المدارس، وكذلك حملة

المنظمات الإسلامية فى إنجلترا ضد رواية " سلمان رشدى" " آيات شيطانية" لمزيد من التفاصيل ، راجع ، هاليدى ، المرجع السابق ، ص ص ٢٢٠ -٢٢١.

(١١٤) هاليدى ، المرجع السابق ، ص ص ١٤٤-١٤٦.

(١١٥) إسبوسيتو ، المرجع السابق ، ص ص ٢٨٧.

(١١٦) نفس المرجع ، ص ص ٢٩٠- ٢٩١.

(١١٧) نفس المرجع ، ص ٢٩٢ .

(١١٨) نفس المرجع ، ص ٢٩٠.

(١١٩) نفس المرجع ، ص ص ٢٩٦ -٢٩٧. ؛ وانظر أيضا ، فريد هاليدى، المرجع السابق، ص ص ١٨٩ -١٩٠.

(١٢٠) نص حديث لجون إسبوسيتو ، مجلة المجلة ، العدد السابق، ص ٤٠٩ وحول تفضيل الولايات المتحدة الأمريكية التعامل مع النظم المستبدة ، انظر ،

Guilain, P. Devoeux, the united states and the challenge of Democratization in the Arab world (Washington, 1996).

(١٢١) انظر، عمر الشوبكى، مستقبل حركات الإسلام السياسى (السياسة الدولية، العدد رقم، ١٤٨، إبريل ٢٠٠٢) ص ص ٦٠ - ٦٤. ؛ فريد هاليدى ، المرجع السابق، ص ص ١٨٩ ، ٢٢٠-٢٢١.

(١٢٢) إسبوسيتو، المرجع السابق، ص ٦٥.

(١٢٣) نفس المرجع ، ص ٦٦ .

(١٢٤) نفس المرجع ، ص ص ٦٦ -٦٧، ٢٨٧ -٢٨٩.

(١٢٥) نفس المرجع ، ص ص ٦٦ . ، ٢٧٤ -٢٧٥.

(١٢٦) نفس المرجع ، ص ص ٣٣٣-٣٤٥.

(١٢٧) نفس المرجع ، ص ص ١٠-١١.

(١٢٨) نفس المرجع ، ص ١١.

(١٢٩) نفس المرجع ، ص ص ١١-١٢ ؛ هاليدى ، المرجع السابق ، ص ص ١٢٨ - ١٣٠.

(١٣٠) نفس المرجع ، ص ١٢. ؛ ص ص ١٠-٣٥.

(١٣١) يقصد : مصر و تونس والجزائر والمغرب والضفة الغربية وقطاع غزة ، وأندونيسيا، راجع ، ص ص ١٥ -١٦.

(١٣٣) لمزيد من التفاصيل حول مظاهر الإحياء الإسلامى، نفس المرجع ، ص ص ١٦- ١٧.

(١٣٤) نفس المرجع ، ص ١٧.

(١٣٥) نفس المرجع ، ص ١٩ .

(١٣٦) نفس المرجع ، ص ص ١٩ -١٢٣ .

(١٣٧) نفس المرجع ، ص ٢٣.

(١٣٨) نفس المرجع ، ص٢٤.
(١٣٩) نفس المرجع ، ص ٣٤.
(١٤٠) نفس المرجع ، ص ٢٧٥.
(١٤١) لمزيد من لتفاصيل ، انظر ، هاليدى ، المرجع السابق ، ص ص ١٣٤ – ١٣٥.
(١٤٢) إسبوسيتو ، المرجع السابق ، ص ١٤.
(١٤٣) نفس المرجع ، ص ١٢٤.
(١٤٤) نفس المرجع ، ص ص ١٢٤ – ١٢٥.
(١٤٥) نفس المرجع ، ص ٢٩٣.
(١٤٦) نفس المرجع ، ص ص ٢٩٣ –٢٩٤.
(١٤٧) نفس المرجع ، ص ٢٩٤.
(١٤٨) نفس المرجع ، ص ٢٩٥ .
(١٤٩) إسبوسيتو ، المرجع السابق ، ص ٢٩٥.
(١٥٠) قارن ذلك بمقولة الحدود الدموية عند ((هنتنجتون)) ومقولته حول خطوط التقسيم الحضارى.
(١٥١) نفس المرجع ، ص ٢٩٥.
(١٥٢) نفس المرجع ، ص ٢٩٧. ؛ انظر أيضا ، هاليدى ، المرجع السابق، ص ص ١٣٤- ١٤٢. ؛ جين كيركباتريك، حتمية التحديث (الغرب وبقية العام ، مرجع سابق) ص ٦٩.
(١٥٣) يضرب اسبوسيتو مثلا بالتصريح الذى صرح به السيناتور الأمريكى ((البرت جور)) عندما كان يتحدث عن العلاقات السورية – العراقية ، حيث ذكر : "إن السوريين البعثيين هم من الطائفة العلوية، وهى بدعة شيعية،بينما العراقيون من السنة، ويكفى أن يكون هذا سببا فى إثارة الكراهية والقتال فى هذا الجزء من العالم. وبالطبع يمكن مقارنة هذا التصريح بآراء"البرت جور" الأخرى ، والأمثلة على كل حال كثيرة لإثبات مقولة ((إسبوسيتو)) هذه ، انظر أيضا تفنيداً مهماً لفكرة الجامعة الإسلامية، الطرازى الحسينى، المرجع السابق، ص ص ٢٥٥ – ٢٥٦.
(١٥٤) نفس المرجع ، ص ٢٩٨.
(١٥٥) نفس المرجع ، ص ص ٢٩٧ – ٢٩٨.
(١٥٦) نفس المرجع ، ص ٢٩٨.
(١٥٧) نفس المرجع ، ص ص ٢٩٨ – ٢٩٩.
(١٥٨) نفس المرجع ، ص ٢٩٨ ، ٢٩٢.
(١٥٩) نفس المرجع ، ص ٢٧٨.
(١٦٠) نفس المرجع ، ص ٢٧٩.
(١٦١) راجع تفاصيل أكثر حول انتقاداته للتصور الغربى عن الإسلام والحركات الإسلامية، نفس المرجع ، ص ص ٣٢١-٣٣١.
(١٦٢) نفس المرجع ، ص ٣٢١.

(١٦٣) فؤاد عجمى ، الاستدعاء (الغرب وبقية العالم ، مرجع سابق) ص ٤٥.
(١٦٤) كيشورى محبوبانى ، أخطار التفسخ (نفس المرجع) ص ٥٥.
(١٦٥) ليوبنيان ، تطعيم الحضارة (نفس المرجع) ص ص ٦٣ – ٦٤.
(١٦٦) إسبوسيتو ، المرجع السابق ، ص ص ٣٢٢-٣٢٤.
(١٦٧) نفس المرجع ، ص ٣٢٥ .؛ محمد خاتمى ، المرجع السابق ، ص ١٨، ٢٨.
(١٦٨) نفس المرجع ، ص ٣٢٣ ،٣٢٦.
(١٦٩) نفس المرجع ، ص ٣٢٦.
(١٧٠) نفس المرجع ، ص ٣٢٧.
(١٧١) على عزت بيجوفيتش ، الإسلام بين الشرق والغرب (ترجمة : محمد يوسف عويس، بيروت ، ١٩٩٤) ص ٣٥.
(١٧٢) نفس المرجع ، ص ١٩ ، ٣٤.
(١٧٣) نفس المرجع ، ص ٣٥.
(١٧٤) على عزت بيجو فيتش ، المرجع السابق ، ص ص ٣٤-٣٥.
(١٧٥) إسبوسيتو ، المرجع السابق ، ص ٣٢٧.
(١٧٦) نفس المرجع ، ص ٣٣٠.
(١٧٧) نفس المكان.
(١٧٨) نفس المرجع ، ص، ص ٣٣٠.
(١٧٩) نفس المرجع ، ص ص ٣٣٠-٣٣١.
(١٨٠) نفس المرجع ، ص ٣٣١.
(١٨١) نفس المرجع ، ص ٣٣٠.
(١٨٢) نفس المرجع ، ص ٣٣١.
(١٨٣) من أبرز الكتابات التحريضية بالإضافة إلى كتاب ((هنتنجتون)) كتاب ((اوليفييه روى)) ، إخفاق الإسلام السياسى ؛ ومن أمثلة الكتابات التى سعت للارتزاق من وراء الكتابة عن الظاهرة دون محاولة لفهمها كتاب الصحفى الألمانى،((فلهلم ديتل))، الجهاد، راجع أمثلة أخرى ، رءوف عباس ، المرجع السابق ، ص ص ١٤٨-١٤٩.
(١٨٤) وجيه كوثرانى ، صدام حضارات أم إدارة أزمات (الغرب وبقية العالم ، مرجع سابق) ص ١٠٠.

الفصل السابع

١١ سبتمبر ٢٠٠١ ووهم الصراع الديني؟؟

عاصم الدسوقى(*)

عندما وقع الهجوم على مركز التجارة العالمي بنيويورك ومبنى البنتاجون بواشنطون فى ١١ سبتمبر ٢٠٠١ تعاطفت شعوب العالم وحكوماته مع الأمريكيين وبادر الجميع إلى إدانة الهجوم وتقديم واجب المواساة ، وبادرت الحكومة الأمريكية من جانبها بتوجيه الاتهام فوراً إلي أسامة بن لادن . وكان من الطبيعي أن تفكر الحكومة الأمريكية في الانتقام وتسعى للرد..لكن غير الطبيعي أن يعلن الرئيس الأمريكي ((بوش)) انه سيقوم بحرب صليبية ضد أفغانستان، للقضاء على تنظيم القاعدة وحكومة طالبان . ولما كانت أفغانستان بلدا إسلامياً فبدت المعركة وكأنها بين الإسلام والمسيحية ..

وهنا استعاد الناس مقولات ((صمويل هنتنجتون)) (أستاذ العلوم السياسية بجامعة هارفارد) التي نثرها فى كتابه ((صدام الحضارات))عام ١٩٩٦ (أصله محاضرة ألقاها فى ١٩٩٢ عن الاقتصاد الأمريكي ثم نشرها فى ١٩٩٣ بعنوان ((صدام الحضارات)) بمجلة الشؤون الخارجية الأمريكية Foreign Affairs) . وكان ذلك بعد انهيار الحكومات الشيوعية في أوربا الشرقية وتفكيك الاتحاد السوفييتي (١٩٩٠-١٩٩١) حين أعلن الرئيس الأمريكي ((بوش الأب)) فى يناير ١٩٩١ وهو يستعد لضرب العراق بعد غزو الكويت " .. اليوم نقود العالم لمواجهة خطر يهدد اللياقة الإنسانية .. إن ما يتعرض للخطر أكبر بكثير من دولة صغيرة (الكويت) .. إنها الفكرة الكبيرة .. إنه نظام عالمي جديد حيث تتجمع معاً دول متناثرة من أجل أمر واحد..".

وتدريجياً بدأ المجتمع الدولي يتعرف على فحوى العبارات المطاطة في خطاب بوش ، وأدرك أن الولايات المتحدة تسعى لقيادة العالم، لتحقيق أغراض السيطرة والانفراد بالقوة ،اعتماداً على سيف المعز وذهبه، بعد انتهاء النظام الدولي الذي كان يقوم على التوازن بين أنظمة عظمى ومتفوقة ، ومن ثم أخذت الزوايا الحادة فى السياسات الخارجية تتكسر والقوى الإقليمية في طريقها إلى الزوال ..

وحينذاك نشر((فرانسيس فوكوياما)) (الأمريكى من أصل يابانى) كتابه ((نهاية التاريخ))وفيه يقدم الإطار النظري لهذا التوجه الجديد ، وخلاصته أن الحرب الباردة التي بدأت بين المعسكرين عام ١٩٤٧ انتهت فى ١٩٩١ بانتصار الليبرالية وسقوط

(*) عميد سابق ، أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر . كلية الآداب - جامعة حلوان.

الشيوعية وانفراد الولايات المتحدة بقيادة العالم باسم النظام العالمي الجديد . ثم جاء كتاب ((هنتنجتون)) أكثر صراحةً وإثارة حين انتهى إلى أن الإسلام هو التحدي الحقيقي الذي يواجه حضارة الغرب وكذلك الصين ، لأن الحضارات الأخرى -في رأيه- لا خوف منها .. فأمريكا اللاتينية وإفريقية حضارات ضعيفة تعتمد على الغرب، وحضارات روسيا واليابان والهند حضارات متأرجحة. وخلص إلى إن استمرار حضارة الغرب وازدهار حياة أهله في سلام تعتمد أساساً على الولايات المتحدة الأمريكية ، ومن ثم فلا بد من صيانة الموديل الأمريكي وحمايته .

واللافت للنظر فى استخلاصات ((هنتنجتون)) أنها تحفل بكثير من المتناقضات، وأنها تنطلق من توجهات اجتماعية محافظة من ناحية ومن قاعدة رأسمالية متوحشة من ناحية أخرى. وتكفى الإشارة هنا إلى أنه اختص الإسلام بالصفة وبالاسم في بيان الحضارات المتحدية للغرب ، على حين يذكر الحضارات الأخرى المتحدية دون صفتها الدينية ، فلم يقل بالمسيحية بالنسبة لأفريقية وأمريكا اللاتينية وروسيا ، كما لم يقل بالكونفوشيوسية بالنسبة للصين والبوذية بالنسبة لليابان والهندوسية بالنسبة للهند. والمأزق هنا واضح لأن صفة المسيحية لتلك الحضارات لن تقتصر فقط على حضارات أمريكا اللاتينية وأفريقية وروسيا ، إنما سوف تشمل الغرب الأوربي الأمريكي المسيحي أيضاً وهو أمر غير مطلوب.

وهذه التفرقة المنحازة جعلته يقع فى خطأ الخلط بين نقيضين : الدين وهو قيمة روحية والحضارة وهى قيمة مادية ، وجعلت من الدين نموذجاً حضارياً ، مع أن الدين لا يصنع النسق الحضاري الواحد ، وإلا لكانت الحضارات في العالم بأسره ثلاث حضارات فقط : يهودية ومسيحية وإسلامية ، وهذا أمر لم يحدث تاريخياً ولا وجود له ، لأن كل عقيدة من تلك العقائد تنتشر بين حضارات متعددة وبيئات جغرافية مختلفة، فضلاً عن أن كل المسيحيين في بلاد العالم لا يعيشون حضارة واحدة وكذلك كل المسلمين ،وهذا أمر بديهي مضطرون للتأكيد عليه نظراً لشيوع خلط واضح بين الدين والثقافة والحضارة عند الكثيرين من العامة والخاصة على السواء في بلادنا على وجه الخصوص. ولتوضيح ذلك أقول : هل المسلم المصري مثلاً يعيش اجتماعياً وحضارياً معيشة المسلم فى إيران أو باكستان أو إندونيسيا ؟!.. وهل المسيحي المصري يعيش كذلك معيشة المسيحي فى أي بلد أوربي أو أمريكي ؟!.

أما لماذا استخدم بوش مصطلح الحرب الصليبية ضد أفغانستان البلد الإسلامية، وجعل الإسلام قرين الإرهاب ،وما يترتب على ذلك من حتمية القضاء عليه في مراكزه التي تبدأ بتنظيم القاعدة وحكومة طالبان (بصرف النظر عن إسراعه فوراً بنفي صفة التعصب الديني عن نفسه بالتودد للمسلمين) ؟؟ . لأنه ببساطة لا يستطيع

أن يصرح بالأهداف الحقيقية للحرب .. فلا يمكنه إن يقول أنها حرب مصالح اقتصادية يسعى من ورائها لضمان السوق العالمية في يد بلاده، تحت غطاء منظمة التجارة العالمية ، وليضمن لبلاده قيادة النظام العالمي الجديد ،وإخافة القوى التي ما تزال عصية ، وحتى يصبح نفط بحر قزوين تحت السيطرة الأمريكية، تتحكم في تصريفه، بما يحفظ ميزان القوة في يد الولايات المتحدة. ذلك أن التصريح بمثل هذه الأهداف من شأنه أن يقصر التأييد على أصحاب هذه المصالح، وهم في كل الأحوال أقلية نسبية في المجتمع الأمريكي تتحكم في مصير الطبقات الأخرى ، ومن شأنه أيضاً أن يكشف الوجه القبيح للسياسة الأمريكية، من حيث أنها تستهدف قوة المال والنفوذ، في الوقت الذي تبيع فيه للآخرين مبادئ حقوق الإنسان وحرية الاعتقاد والتنقل. أما القول بالحرب الصليبية بين المسيحية والإسلام ضمن شأنه أن يضمن التأييد الجماهيري العام ،لأنه خطاب عاطفي ،يعزف على الوتر الديني الذي يشد سمع الناس وانتباههم ،وله تأثيره المباشر على الأغنياء والفقراء، ويجعل الكل في واحد شأن الخطاب الفاشستي .. ولا يهم في سبيل ذلك إحياء الكراهية بين أصحاب الديانات، ما دام أصحاب المال في منعة من أمرهم.

والمثير فى هذا الخطاب الديني أن الغرب الأوربي-الأمريكي (المسيحي) أقنع العالم غير الإسلامي بأن الإرهاب قرين الإسلام ، وانه يحض على الكراهية، ويحرض على قتال غير المسلمين. والأكثر إثارة أن يقع علماء الإسلام في هذه الفخاخ، إذ رأيناهم ينبرون للدفاع عن الإسلام ،وتأكيد براءته من الإرهاب ،وان ابن لادن لا يمثل الإسلام ، واندفع السياسيون وراءهم. وكان ينبغي على هؤلاء وأولئك أن يكشفوا في خطاب الغرب الخلط بين الدين وبين أتباعه ، وزيف تفسير تصرفات المسلمين في الحياة بأنها تصرفات دينية وبسبب الدين نفسه ، ذلك انه بناءً على هذا المنهج الخاطئ والذميم يصبح من السهل القول إن الهجوم الأمريكي على أفغانستان وعلى العراق من قبل سلوك مسيحي .. فهل ترضى الكنيسة بهذا ؟.

ومن الواضح أن السياسة الأمريكية بعد ضرب أفغانستان فى ٧ أكتوبر (٢٠٠١)، واستمرار الحملة العسكرية لمطاردة تنظيم القاعدة، رغم سقوط حكومة طالبان، ما يؤكد حقيقة المصالح الاقتصادية وراء ((الحملة الصليبية)) ، فأفغانستان تمثل قاعدة استراتيجية في وسط آسيا تستطيع الحكومة الأمريكية أن تهدد منها كلاً من روسيا والصين وإندونيسيا وبنجلاديش والهند وباكستان وإيران ، وتتصل بالوجود الأمريكي العسكري في قاعدة الخليج العربي (الكويت والسعودية) منذ ١٩٩١ ،وهو وجود لا يمكن أن تتخلى عنه الولايات المتحدة بسهولة.

والحقيقة إن صراع الحضارات بالمعنى الديني الذي قصده ((هنتنجتون))

واستخدمه ((بوش)) قول زائف لا تسنده وقائع التاريخ ، ويكشف انحياز صاحبه إلى حضارته ، وإخلاصه للطبقة الرأسمالية المسيطرة ، واتساقه مع مناخ ثقافة جامعة هارفارد المحافظة التي يعمل بها. والأصل في التاريخ أن الحضارات الإنسانية نشأت متجاورة، كل منها يؤثر في الآخر ويتأثر به حسب مستوى المنجزات المادية لكل منها، وهى منجزات تم التوصل إليها حسب الظروف الطبيعية القائمة التي تعامل معها الإنسان حسب حاجته ، ومن هنا جاء التفاوت بين تجمع بشرى وآخر في مفرداته الحضارية ومنجزاته ، فالجميع يخضعون لظواهر الطبيعة ، ويعملون على استرضائها بالتقرب إلى ما رمزوا إليه من آلهة للتعبد. ولما كانت تلك الظواهر تختلف من مكان لآخر ومن بيئة لأخرى فقد تباينت الآلهة أيضاً ، فعلى سبيل المثال كان النهر إلها عند المصريين القدماء ،على حين كان البحر إلهاً عند الرومان واليونان ، ولم يكن بمصر إله للصواعق ،ولكن كان لدى اليونان والرومان ..الخ . وكان الارتحال من مكان لآخر بين هذه التجمعات وسيلة نقل المعارف والحاجات (المنتجات)، كما يبدو واضحاً فيما تكشف عنه حفريات علماء الآثار. كما كان الغزو عمليةً متبادلةً بين هذه التجمعات لتوفير الحاجة ،عندما تضيق المساحة ومصادر المعيشة بأهلها.

فلما نزلت الأديان السماوية اختفت الآلهة الرمزية ، فاكتسبت الغزوات مظهراً دينياً ، واختلطت الأسباب الاقتصادية للتوسع بلافتة الدين وشعاراته ، واعتقد بسطاء الناس والمتشددون في العقيدة بان الصراع صراع ديني وليس اقتصادياً .. هكذا تم تفسير الحروب الصليبية مثلاً في العصور الوسطى ، وكذا إخراج العرب المسلمين من الأندلس تفسيراً دينياً. ولما سقطت القسطنطينية في أيدي العثمانيين (١٤٥٣) وأصبحت دولتهم إمبراطورية ضخمة قوية تخيف الغرب بدأ الاستشراق Orientilism، أي قيام الغرب بدراسة عدوه الشرق ((الإسلامي))من النواحي الاجتماعية والثقافية من خلال اللغة واللهجات والمذاهب والطوائف، لاصطناع الوسائل المناسبة للهجوم ، وترافق مع منهج الاستشراق التشكيك في الأساس الديني للقوة العثمانية ألا وهو الإسلام ، وتسفيه السلوك الاجتماعي للمسلمين قياساً على سلوكيات الغرب وتقاليده.

وظل الأمر كذلك حتى النصف الثاني من القرن الثامن عشر، حين بدأ ميزان القوة يختل لصالح الغرب الأوربي، نتيجة للثورة الصناعية ،وما أدت إليه من ثورة في الفكر السياسي، تمثل في تغيير صيغة الحكم من الأوتوقراطية إلى المشاركة السياسية ، علي حين ظل الشرق (الإسلامي) الممثل أساساً فى الإمبراطورية العثمانية، وكذا المجتمعات الإسلامية الآسيوية يعيش فى ظل مفاهيم الأوتوقراطية السياسية المستندة إلى فهم خاطئ للدين، يعطى الحاكم ولايةً مطلقةً على الرعية. وعندما آتت الثورة الصناعية أكلها بزيادة الإنتاج زيادة فوق حاجة الاستهلاك المحلى، بسبب

ضعف القوة الشرائية (الأجور)، وبسبب الركود السكاني احتاجت أوربا الصناعية الجديدة إلى مجالات لتصريف الإنتاج الزائد، للمحافظة على دورة رأس المال واحتفاظ أصحابه بمكانتهم الاجتماعية والسياسية.

والحاصل إن الشرق (يمتد من بلاد المغرب على المحيط الأطلنطي غرباً إلى حدود الصين شرقاً) وغالبيته من المسلمين لم يكن قد امتلك أسرار الثورة الصناعية، فكان والحال كذلك يمثل طوق النجاة لدورة رأس المال .. أي توزيع فائض الإنتاج وإعادة ضخ المال في شريان الرأسمالية ، فضلاً عن غنى بلاده بالموارد الطبيعية المختلفة، لوقوعها جغرافياً في المنطقة المدارية التي تمتاز بتنوع غلاتها. وفي هذا الخصوص بدأت دول أوربا الصناعية منذ أواخر القرن الثامن عشر ومطلع التاسع عشر تتسابق فيما بينها للوصول إلى بلاد الشرق، لتأمين السوق التجارية ومصادر المادة الخام، فيما عرف بحركة الاستعمار (لحقت الولايات المتحدة الأمريكية بهذا السباق بوسائل جديدة قبيل الحرب العالمية الثانية وما بعدها) ، وتبلورت معادلة الحياة في الغرب الأوربي الأمريكي على النحو التالي : إنه لكي يحافظ الغرب على تفوقه الإنتاجي، ويضمن السلام الاجتماعي على أرضه ، يتعين المحافظة علي بقاء الشرق سوقاً تجاريةً بحجب أسرار التقدم التكنولوجي عنه ، والمحافظة أيضاً على تفككه بإثارة النعرات الطائفية أو العرقية، حتى يكره أهله بعضهم بعضاً، ويتدخل الغرب للمصالحة وللتحكيم ،ومن ثم البقاء حتى تنتهي أسباب النزاع والخصام !!.

ومع هذا التطور الاقتصادي-السياسي في أوربا الصناعية ،تبلورت القوى العالمية الكبرى التى تهيمن على ما عداها من القوى الصغيرة ، وتعددت مراكزها وتنوعت خاصةً بعد التخلص من نابليون بونابرت (١٨١٥) وصياغة سياسة التوازن الدولي بمعرفة مترنيخ مستشار النمسا آنذاك ، إلى أن تقاسمها الاتحاد السوفييتى والولايات المتحدة الأمريكية بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية ، كل منهما زعيم لمعسكر كبير احتار المفكرون فى وصف كل منهما، وصار مصطلح ((القوتان الأعظم)) علامةً عليهما،حتى انفردت الولايات المتحدة بالعالم بعد انتهاء الحرب الباردة كما سبقت الإشارة.

فلما انفردت الولايات المتحدة بالعالم خطت خطوة سريعة لإتمام السيطرة ،حين تكونت منظمة التجارة العالمية فى يناير ١٩٩٥، لتفرض على كل بلاد العالم حرية التجارة وحرية انتقال الخدمات الثقافية عبر الحدود، دون مساءلة ودون حظر أو قيود من أي نوع. وبدأت الدول صغيرها وكبيرها تقع فى شباك المنظمة الجديدة ،كالهوام تسقط فى بيت العنكبوت. وفى الوقت نفسه تعمل على تفتيت القوى القومية إلى أكثر من قوة ،إما على أساس عرقي أو طائفي ديني أو قبلي حسب مقتضى الحال ، فكانت

وراء تفكيك يوغوسلافيا وتشيكوسلوفاكيا ، وتشجع الحركات الانفصالية فـــي الدولـــة القومية الواحدة بدعوى اختلاف الدين أو اللهجة (تأمل انسلاخ جزيـــرة تيمـــور مـــن إندونيسيا، وإثارة البربر فى بلاد المغرب العربي اعتماداً على اللهجة الأمازيغية، حتـــى اضطرت حكومة الجزائر والمغرب بالاعتراف بالأمازيغية لغةً رسميةً ممـــا ســـوف يكون له تأثيره على المدى القادم على وحدة الوطن !!) ، وتهدد العراق بتقسيمه إلـــى ثلاث دويلات ، والسودان بفصل جنوبه عن شماله ، وتهدد نيجيريا بتفكيك أوصالـــها قبلياً. ثم تضرب الصرب باسم حماية مسلمي كوسوفا الألبان ،حتى تضعفها وتمنعـــها من إعلان الصرب الكبرى حلم الصربيين القومي قبل الحرب العالمية الأولـــى الـــذي بسببه اندلعت الحرب. وتترك السلطة الوطنية الفلسطينية فى العراء ،تواجـــه حكومـــة عنصرية إسرائيلية تحكم هناك باسم اليهودية ،ولا تضع دولتها على لائحة الإرهـــاب ، على حين تضع حزب الله في لبنان وجماعة حماس فى فلسطين، رغم أنهما يخوضـــان حرباً تحريرية ، وترفض إدانة إسرائيل بالعنصرية فـــي مؤتمـــر ديربـــان بجنوبـــي إفريقية(صيف ٢٠٠١) وتنسحب من المؤتمر .

وأكثر من هذا نراها تراقب حلفاءها، حتى لا يخرج أي منهم عن الخط السياســـي المرسوم .. فعندما تعاطفت فرنسا مع العراق في أزمة حصاره ،سمعنا عـــن جماعـــة سياسية صغيرة في جزيرة كورسيكا (مسقط رأس نابليون بونابرت) تطالب بالانفصـــال عن فرنسا الأم !! ، وعندما تعاطفت إيطاليا مع العراق أيضاً سمعنا أن شمالي إيطاليـــا يطالب بالانفصال عن جنوبه ، وتلعب بورقة الشيشان لتهديد روسيا، ولو أنها لا تساعد على انفصال الشيشان جمهوريةً إسلاميةً مستقلة، حتى لا يؤدى هـــذا لتقويـــة الجنـــاح الإيراني في المنطقة ..

وفى أفغانستان تشجع التيار الإسلامي لإسقاط حكومة كابول الشيوعية المواليـــة للسوفييت (١٩٨٩) ثم تترك المجاهدين دون غطاء بعد أداء الدور المطلوب. ولما لـــم تفهم حكومة رباني قواعد اللعبة ،دفعت بجماعة طالبان إلى أفغانستان ،وهى جماعـــة إسلامية أكثر تشدداً فوقع الصراع الأهلي بين تيارين داخل الجماعة الإســـلامية حتـــى سيطرت طالبان على الحكم وهكذا..

والخلاصة .. إن حكومة الولايات المتحدة الأمريكية أصبحـــت تراقـــب العـــالم، وترى أن ما يحدث فى أقصى الأرض أمر يهم النظام العالمي الجديد الذي هو الاســـم الكودي لأمن أمريكا القومي ،وترتب لإقامة طويلة في أفغانستان، ولن تخـــرج منـــها حتى ولو عثروا على ابن لادن حيا أو ميتا .! فقد لا تتكرر فرصـــة الســـيطرة مـــرةً أخرى فى الأجل القريب.

الفصل الثامن

أفغانستان وصراع القوى الكبرى

عبدالحفيظ محمد يعقوب حجاب(*)

في عام ١٧٤٧م أعلن ((أحمد بابا شاه الأبدالي الدرانى))قيام دولة تعرف باسم أفغانستان وهى التي كانت قبل ذلك تحتل الجزء الأكبر من إقليم خراسان.

وكان المسلمون قد بدءوا فتح خرا سان في عهد ((عمر بن الخطاب)) عام ١٨هـ على يدى ((الأحنف بن قيس))، وظلت تلك البلاد تابعة للمسلمين لمده بسيطة حتى توفى ((عمر بن الخطاب)) وتولى ((عثمان بن عفان)) فثار أهل خراسان وطردوا عمال المسلمين هناك، ثم أعاد ((عبد الله بن بشر)) فتح خراسان من قبل ((عبد الله بن عامر بن كريز)) في عهد ((عثمان بن عفان)).

وفي عهد ((عثمان بن عفان)) أيضا قام ((الأحنف بن قيس)) بفتح بلخ وكذلك زابلستان [غزنة]، وقام ((عبد الرحمن بن سمرة بن حبيب)) بفتح سجستان كما نجح ((الأقرع بن حابس التميمي)) في فتح جوزجان بتكليف من ((الأحنف بن قيس)) عام٣٣ هـ، أما كابل فقد فتحها المسلمون في عهد بنى أمية ووجدوا أهلها مسلمين .

ومنذ أن اعتنق الأفغان الإسلام وهم يؤدون دوراً كبيراً في خدمة الإسلام و المسلمين، فقد تولوا مهمة فتح البلدان المجاورة ونشر الإسلام بها، كما قدمت أفغانستان للعالم الإسلامي والحضارة الإسلامية رجالاً كان لهم الدور الرائد في ميادين الحرب والسياسة والعلم والثقافة.

من هذا المنطلق تحظى أفغانستان بأهمية خاصة بين بلدان العالم الإسلامي، وينظر إليها باعتبارها قلعة من قلاع الإسلام الحصينة.

وتقع أفغانستان الحالية في قلب آسيا، يحدها من جهة الشرق والجنوب الشرقي دولة باكستان، ومن الغرب والجنوب الغربي دولة إيران، ومن الشمال تاجيكستان وأوزبكستان وتركمانستان، والتي كانت بالأمس القريب ضمن جمهوريات ما كان يعرف سابقاً باسم الاتحاد السوفييتي ،وكذلك تشترك أفغانستان مع دولة الصين في حدود مباشرة عند أقصى الشمال الشرقي وبالتحديد في إقليم أخان الأفغاني.

من هنا تأتي أهمية الموقع الجغرافي لأفغانستان والتي لم تكن يوماً ما طرفاً من

(*) أستاذ اللغة الفارسية و آدابها المساعد . بكلية الآداب ــ جامعة القاهرة

أطراف الصراع بين القوى الكبرى، ولكنها ظلت ساحة وميداناً لهذا الصراع، تحاول الدول الكبرى السيطرة عليها لأنها تلعب دوراً كبيراً في ترجيح كفة أحد الأطراف المتصارعة، إذا ما أمكن له السيطرة على أفغانستان.

وقد بدأ صراع الدول الكبرى حول أفغانستان يظهر مع بداية النصف الأول من القرن السادس عشر الميلادى، حيث ظلت أفغانستان منذ ذلك التاريخ ولمدة قرنين مقسمة سياسياً بين الإمبراطورية المغولية التي أسسها ((ظهير الدين محمد بابر)) في شبه القارة الهندية مع بداية القرن السادس عشر وبين الصفويين في إيران، فكان الحكام المغول يهتمون اهتماماً بالغاً بالسيطرة على شرقى أفغانستان [المنطقة من كابل حتى قندهار]، أما الدولة الصفوية فكانت حريصة على بسط نفوذها في غربي أفغانستان وخاصة هرات وسيستان أما المناطق الشمالية فلم تكن لتسلم هي الأخرى من الصراع بين الأتراك الأوزبك والأتراك العثمانيين وقد ظلت هكذا حتى عام ١٧٤٧م حين أعلن ((أحمد بابا شاه)) قيام دولة باسم أفغانستان.

ومع نهاية القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر شهد العالم ظهور قوى كبرى جديدة تميزت بالطابع الاستعماري تمثلت في فرنسا ((نابليون)) والإنجليز ثم القياصرة الروس فضلاً عن بعض الدول الأوروبية الأخرى، وقد وجدت أفغانستان نفسها ميداناً وساحة لهذا الصراع الجديد بين القوى الاستعمارية الكبرى، وخاض الأفغان العديد من الحروب دفاعاً عن أفغانستان ضد أطماع القوة الكبرى، وخاصة بين فرنسا من ناحية وإنجلترا من ناحية أخرى أو بين الروس من ناحية و الإنجليز من ناحية أخرى.

وعلى أية حال فقد استطاع الشعب الأفغاني و لفترة طويلة أن يحافظ على استقلال بلاده ضد أطماع الروس فى الشمال و الإنجليز فى شبه القارة الهندية ، و بعد أن فشل الروس والإنجليز في السيطرة على أفغانستان اتفقوا فيما بينهم على أن تبقى أفغانستان منطقة مستقلة وفاصلة بين أملاك الدولتين في الشمال والجنوب، لكن هذا الوضع لم يكن ليستمر بطبيعة الحال ، فالأحداث لا يمكن أن تسير على وتيرة واحدة ، كما أن الدول الكبرى أو العظمى تمارس لعبة الكراسي الموسيقية فيما بينها من وقت لآخر لتسقط دول وتحل محلها دول أخرى، فبعد الحرب العالمية الثانية حل النفوذ الأمريكي محل الوجود البريطاني فى معظم مناطق آسيا وخاصةً دولة باكستان التي أعلن عن قيامها عام ١٩٤٧ ، وكذلك إيران ، وأعلنت الولايات المتحدة عن قيام حلف السنتو باشتراك كل من باكستان وإيران وتركيا ، وكان يمثل الجناح الجنوبي الشرقي لحلف شمال الأطلنطي.

وسط هذه الظروف لم يستطع الروس التقدم باتجاه أفغانستان، فما حدث هو مجرد

استبدال غريم بغريم آخر، وأصبح طرفا النزاع حول أفغانستان هما الاتحاد السوفيتي والولايات المتحدة الأمريكية.

وأمام هذا الوضع الجديد شهدت أفغانستان واحدةً من اعنف مظاهر وجولات الصراع بين القوى الكبرى وبالتحديد بين الاتحاد السوفيتي الذي قام باجتياح أفغانستان في ديسمبر من عام ١٩٧٩م وبين الولايات المتحدة الأمريكية التي قامت هي الأخرى بغزو أفغانستان في أكتوبر عام ٢٠٠١م.

١- الاجتياح السوفييتي لأفغانستان :

من الطبيعي أنه لا يمكن لدولة ما أن تجرؤ على التدخل العسكري فى دولة أخرى ما لم تجد من العوامل والظروف المناسبة خارجياً وداخلياً، الأمر الذي تعتقد معه في حتمية نجاح هذا التدخل وتحقيق أهدافه، مهما كانت قدرات الدولة المعتدية وحجم قواتها مقارنة بالدولة المعتدى عليها، ومهما كانت أهمية وحيوية الأهداف المرجوة من هذا الغزو والعدوان.

وفيما يتعلق بالظروف الخارجية ظلت الأوضاع تبدو هادئة حتى قيام الحكومة الإسلامية في باكستان بقيادة ((ضياء الحق)) زعيم الحزب الإسلامي الباكستاني ، ثم أعلنت باكستان انسحابها من حلف السنتو ، فكان أول حدث يسفر عنه تغيير في مراكز القوى في المنطقة، فقد تقلص الوجود الأمريكي في باكستان ، خاصة وأن هذا الحدث يأتي بعد الخروج الأمريكي من فيتنام .

ثم كانت الثورة الإيرانية والإطاحة بالشاه فصل الختام في خلو المنطقة من النفوذ الأمريكي[1]. وقد أعلنت إيران هى الأخرى انسحابها من حلف السنتو،كما رفضت أى شكل من أشكال الوجود الأمركى .

وهكذا أصبحت المنطقة المحيطة بأفغانستان من جهة الشرق والجنوب والغرب خاليةً تماماً من نفوذ قوة كبرى، يخشاها الروس وتحول دون تقدمهم باتجاه أفغانستان .

وكان الاعتقاد السائد آنذاك أن القوة الجديدة التى ستصبح صاحبة النفوذ فى المنطقة هى القوة الإسلامية ، فقد تزامن مع انسحاب باكستان وإيران من حلف السنتو نشاط ملحوظ من الحركة الإسلامية فى أفغانستان وتركيا ، وكذلك فى بعض الدول الإسلامية مما أثار مخاوف الروس وهواجسهم خشيةً أن يمتد هذا التيار باتجاه الجمهوريات الإسلامية التي كانت تابعة لروسيا في ذلك الوقت ، خاصة وأن آية الله الخميني راح في ذلك الوقت يلوح للروس بضرورة رفع الظلم عن مسلمي الجمهوريات الإسلامية[2].

من هنا وجد الروس أنفسهم أمام ضرورة ملحة للتقدم نحو أفغانستان لإجهاض حركة البعث الإسلامي في المنطقة والاقتراب من منابع النفط الذي كانت أسعاره تشهد صراعاً محموماً بات يهدد حلف وارسو، حيث كانت روسيا تتعهد آنذاك بإمداد أعضائه بمصادر الطاقة[٣].

وعلى الجانب الآخر ، فإن الولايات المتحدة كانت تعمل من أجل وقوع الصدام بين روسيا والقوى الإسلامية في أفغانستان والدول المجاورة لما لذلك من آثار سلبية على روسيا [٤] ، كما أن مجرد إثارة الولايات المتحدة للهاجس الشيوعي الذي ما فتئت تؤكد عليه سيتيح لها العودة مرة أخرى للمنطقة، وإعادة تشديد قبضتها عليها وسيحدث نوعاً من التقارب بينها وبين الدول الإسلامية، ويساعدها أيضاً على توثيق صلاتها المرتخية مع دول أوربا الغربية، وتعميق الهوة بين الصين وروسيا من جهة، وإيجاد نوع من التعاون بين الولايات المتحدة والصين من جهة أخرى .

لذلك نجد أن الوضع الأمريكي كان يستدعي عدم ممانعة روسيا ، بل تشجيعها على التقدم نحو أفغانستان لما ستحققه الولايات المتحدة من وراء ذلك من مكاسب طيبة . حتى إذا ما تحقق لها ما أرادت ، برزت مرة أخرى لتوقف روسيا عن مواصلة تحقيق أهدافها . ولم تسمح لها بالانتصار على أفغانستان[٥].

أما عن الظروف الداخلية في أفغانستان فقد لعب نقص المواد الغذائية عام ١٩٧١/٧٠م دوراً كبيراً في إضعاف قاعدة السلطة الملكية في أفغانستان ، وسواء كان السبب في نقص المواد الغذائية يعود إلى شدة الجفاف أو سوء الإدارة من جانب الحكومة ، فقد وصلت المعاناة لحد فاق كثيراً من الأزمات، حيث كان الأهالي يموتون جوعاً ، وفي المقابل انتشرت عمليات الاستغلال والانتهازية لتحقيق أرباح فاحشة استفاد القلة منها . وقد وصف البنك الدولي للإنشاء والتعمير في أحد تقاريره حكومة أفغانستان في ذلك الوقت بأنها أقل الحكومات كفاءةً في أي مكان في العالم[٦].

وكذلك كانت الحياة السياسية والاجتماعية في أفغانستان في أواخر الستينيات وبداية السبعينيات تعج بالفوضى والاضطراب ولا تتحرك نحو هدف معين ، كانت خطب أعضاء البرلمان لا جدوى فيها سوى تعطيل أعمال الحكومة . فكان التصديق على الميزانية يتأخر أحياناً لمدة ستة أشهر أو تزيد . ويكفي أن نشير إلى أن المجلس النيابي ((لوي جركه)) لم يستطع أن يجتمع في اثنتين وثمانين دورة لعدم اكتمال النصاب[٧]. وسمحت الحكومة بحرية الكلام، ولكنها تقاعست عن إقامة المؤسسات الضرورية لقيام نظام يضبط الأمور ويحدث شيئاً من التوازن . فانتشرت الصحف الرديئة وساد المؤسسات التعليمية نوع من الفوضى . وسُهل الترويج لكل الأفكار

بغض النظر عما تحويه تلك الأفكار[٨].

لقد أدى كل ذلك إلى نوع من الفوضى العارمة فالطلاب لا يواظبون على الدراسة بل كانوا يعتدون أحياناً على الأساتذة والمدرسين ، وسارت الجامعة والمؤسسات التعليمية الأخرى نحو طريق الاغتراب الفكري ، فكان الأساتذة الأفغان والأجانب على حد سواء يرددون بدقة تامة آراء المفكرين الأجانب أمثال روسو وماركس ولينين وغيرهم ، وصار اعتناق المذاهب والأفكار الأجنبية وخاصة الشيوعية رمزاً لمسايرة الاتجاهات الحديثة عند العقلية الأفغانية ذات الميول الراديكالية التي أوجدها الفقر المنتشر في أفغانستان على أوسع نطاق[٩].

ثم إن رجال الدين في تلك المرحلة بالذات لم يكن بمقدورهم إدراك حجم الأزمات التي كانت تتجمع في البلاد ، فقد شُغلوا بأنفسهم وثرواتهم عن غيرهم . وهناك قلة منهم حاولت التنبيه لخطورة الموقف دون جدوى[١٠].

إن هذا الوضع الداخلي الممزق شجع الروس في تلك الفترة ، وبدأوا بالتخطيط لاستدراج أفغانستان نحو السقوط في قبضتهم .

في تلك الفترة كانت المخططات الروسية ذات شقين أساسين ، أولهما استغلال حالة الفوضى والقصور وعجز الحكومة عن أن تفعل شيئاً لعلاج المشكلة الاقتصادية، وذلك بتقديم حلول نظرية مجردة قائمة على أساس المذهب الشيوعي لحل المشكلة الاقتصادية . أما الشق الثاني فكان يتمثل في استغلال حالة الفوضى الفكرية والثقافية وذلك بتقديم المنح الدراسية وفتح باب البعثات على مصراعيه أمام خريجي المدارس والكليات العسكرية بصفة خاصة للدراسة في روسيا، والحرص على تلقين الطلاب مبادئ وأفكار المذهب الشيوعي بشكل مكثف.[١١]

لقد اعتقد الروس في البداية أن الدعاية وما يسمى بالأساليب الديمقراطية هي افضل وسيلة للإطاحة بالحكومة العاجزة[١٢]

وكذلك وضعوا في الاعتبار إمكانية فشل هذه الوسيلة ، وفي هذه الحالة يمكن اللجوء إلى العناصر الشيوعية داخل القوات المسلحة وتدبير انقلاب عسكري للإطاحة بحكم ظاهر شاه.[١٣]

والواقع أن الوسائل الدعائية أو ما يسمى بالأساليب الديمقراطية لم تكن مجدية ولم تحقق النتيجة المرجوة نحو إسقاط حكومة ظاهر شاه ، فلم يعد الطلبة الشيوعيون يشدون جماهير المستمعين في المناقشات الحرة التي كانت تدور في جامعة كابل، بل على العكس من ذلك فقد استثيرت المشاعر الإسلامية ، وكان تكوين الحركة الإسلامية في تلك الجامعة كرد فعل لممارسات التيار الشيوعي داخل الأوساط الطلابية في

جامعة كابل[١٤] ، وبدأ أمر الشيوعيين ومؤامراتهم تتكشف سواء في المناقشات الحرة أو من خلال الصحافة إلى حد أن رئيس تحرير إحدى الصحف الإسلامية وهو السيد جاهيز لقي مصرعه على أيدى الموالين للمخابرات الروسية في كابُل .

وكان اغتيال جاهيز علامة قاطعة تدل على تحول التكتيك الأساسي للروس في أفغانستان ولجوئهم إلى القوة والعناصر العسكرية لتغيير نظام الحكم في كابُل ، وبعدها بقليل قاد الجنرال عبد القادر انقلاباً عسكرياً أطاح بحكومة ظاهر شاه ، وأقام بدلاً منها حكومة محمد داؤد في السابع والعشرين من شهر يوليو ١٩٧٣م .

وتعود العلاقة ما بين داؤد والشيوعية إلى زمن طويل وقت أن كان داؤد رئيساً لوزراء أفغانستان (١٩٥٣ :١٩٦٣م) وكان خلال تلك الفترة يبدي تعاطفاً وميلاً شديداً تجاه روسيا ، وبعد أن أُقصي داؤد من منصبه عام ١٩٦٣م ظل ولمدة عشر سنوات أخرى يعمل في الخفاء وبالتعاون مع العناصر الشيوعية الأفغانية لإسقاط حكومة ظاهر شاه ، وكان داؤد يظن أنه يسخر العناصر الشيوعية لتحقيق أهدافه وطموحاته ، وفي الجانب الآخر كانت العناصر الشيوعية في أفغانستان تستثمر شخصية داؤد لتحقيق استراتيجيتها[١٥].

وحين تولى داؤد السلطة في أفغانستان بعد القضاء على حكومة ظاهر شاه عام ١٩٧٣م ، اعتقد أنه بذلك حقق ما يريد ، وفي الوقت نفسه أعلن الشيوعيون على لسان كارمل أنهم بدءوا في جني ثمار جهودهم . وراحت العناصر الشيوعية تعمل على التخلص من قادة الحركة الإسلامية الذين كانوا يمثلون طرفاً ثالثاً من أطراف الصراع

لقد أثار تولي داؤد رئاسة أفغانستان جدلاً كبيراً بين عناصر الحركة الإسلامية ، ففي الوقت الذي دعت فيه بعض العناصر الدينية إلى التريث ، إذ أن داؤد لابد وأن يصطدم بالشيوعيين ومن الأفضل عدم إرباكه وإضعافه أمامهم . وكانت هناك عناصر دينية أخرى متشددة تصر على أن داؤد شيوعي وأنه يحكم بغير شرع الله ، وأنه لابد من الجهاد لإسقاطه والقضاء على حكمه[١٦]

وأدى هذا الجدل إلى انقسام بين قادة الحركة الإسلامية في الوقت الذي توحد الحزبان الشيوعيان ((خلق وپرچم)) وقد سعت عناصرهما لاستعداء داؤد ضد الحركة الإسلامية، وأتقن الشيوعيون تنفيذ مخططهم للقضاء على الحركة الإسلامية على يد داؤد ، وقد ساعدهم على ذلك عناد داؤد وشخصيته الاستبدادية، يضاف إلى ذلك أن احتياجه لروسيا جعله أكثر طواعية للعناصر الشيوعية داخل أفغانستان، فزاد من اعتماده عليهم حتى أن حزب ((پرچم))كان له أربعة وزراء في أول حكومة

تشكل في عهد داؤد , وفي الوقت نفسه راح داؤد يبادل العناصر الدينية العداء، ويكيل لقادة الحركة الإسلامية أقسى الضربات ، فتم على يديه وفي عهده تصفية عدد كبير منهم ، فمنهم من قُتل ومنهم من سُجن ، والبعض الآخر فر إلى خارج البلاد بطلب العون والمدد من هنا وهناك، ويقود الكفاح المسلح لإسقاط حكم داؤد(١٧).

وسعت العناصر الشيوعية أيضاً إلى تنفير داؤد من رجال الحكم المدنيين الأكبر سناً والأكثر خبرة ودراية ، فصارت حكومته تتألف من عدد محدود جداً من الوزراء وصغار السن قليلي الخبرة والتجارب .

وسط هذه الظروف ، عقدت روسيا المزيد من الاتفاقيات مع حكومة داؤد زادت من ارتباط أفغانستان بروسيا، وأتاحت للأخيرة قدراً أكبر من حرية الحركة داخل أفغانستان(١٨).

وهكذا بعد أن تولى داؤد السلطة عام ١٩٧٣م ، مرت فترة من الوئام بين داؤد والشيوعيين، بعدها لاحظ داؤد أن الشبكة الشيوعية تحاول تطويقه وإحكام قبضتها عليه، وهو ما يخالف طموحاته وأحلامه، ولا يمكن أن يتم تعايش بين شخصية فردية استبدادية وبين أحزاب شيوعية ذات مناهج استراتيجية لخدمة مصالح أجنبية .

حاول داؤد ــ بعد فوات الأوان ــ أن يثبت ذاته وشخصيته الاستبدادية ، ففي عام ١٩٧٧م وضع داؤد الدستور الجديد الذي امتلأ بالوعود والأماني وأكد كثيراً على الحرية السياسية . ورغم ذلك فإن كل شئ قد أُجهض بعبارة " وإلى أن يبلغ الشعب الأفغاني طور النضج السياسي، سيظل النظام يعتمد مبدأ الحزب الواحد " وهو الحزب السياسي للدولة المسمى بالحزب الثوري الوطني .

ومعنى ذلك أن داؤد جمع في يده كل السلطات التي كانت للملك ، بل سلب الشعب كثيراً من أنماط الحرية النسبية التي كانت قد مُنحت له بموجب دستور ١٩٦٤م في عهد الملك السابق ظاهرشاه .

ورأت الأحزاب الشيوعية في سياسة داؤد هذه ردة رجعية ومحاولة منه لتكريس الملكية بقناع جمهوري، كما أن هذه السياسة ستمنع الشيوعيين من مزاولة نشاطهم بصورة حزبية رسمية ، والأخطر من ذلك ــ في نظر الشيوعيين ــ أن داؤد بدأ في تبني سياسة حيادية حين حاول توثيق علاقاته مع بعض الدول الإسلامية لإخراج أفغانستان من مأزق التبعية الروسية شبه الكاملة. وبدأ في تضييق الخناق على الشيوعيين، وقبض على عدد كبير منهم وأودعهم السجون، وكان من بينهم نور تره كي زعيم حزب خلق الشيوعي.

بعد ذلك انتشرت بعض الأخبار تفيد باتجاه الجماعات الإسلامية الأفغانية إلى

الرغبة في مهادنة داؤد ضد العناصر الشيوعية، مما دفع موسـكو والشـيوعيين فـي أفغانستان إلى العمل بسرعة لإسقاط داؤد ، فبدءوا بعرقلة تشكيل حزبـه ((الحـزب الثوري الوطني)) وكانت الزيارة الأخيرة التي قام بها داؤد لبعض الدول الإسـلامية هي المؤشر الأخير لموسكو والشيوعيين على أن داؤد قد انتهت الحاجة إليه وأن لابـد من القضاء عليه ، فكان الانقلاب الدموي الذي تزعمه الحزبان الشيوعيان ((خلـق)) بقيادة ((نور الدين تره كي))، و((برچم)) بقيادة ((بابرك كارمل)) وراح ضحيته داؤد وأفراد أسرته في السابع والعشرين من شهر أبريل عام ١٩٧٨م.

٢- تعاقب الحكومات الشيوعية :

كان من الطبيعي بعد قيام الحكومة الشيوعية في أفغانستان بزعامة((تره كـي)) أن تصبح أفغانستان أكثر تبعية لروسيا ، فتضاعف عـدد المستشـارين الـروس فـى أفغانستان وازداد التدخل الروسى فى شؤون البلاد عن طريق عقد عـدد كبـير مـن الاتفاقيات والمعاهدات فى شتى المجالات خاصة المجال العسكرى ٠

وبعد فترة قليلة من قيام الحكومة الشيوعية فى أفغانستان انهار ائتـلاف جمـاعتى ((خلق- برچم)) وقام المنتمون إلى حزب ((خلق)) بإبعاد ونفي الشخصيات البارزة في حزب ((برچم))وكان من بينها ((بابرك كارمل)) الذي عين سفيراً لأفغانستان في دولة تشيكوسلوفاكيا السابقة ، ثم جرده ((تره كي)) من جنسيته وطلب منه العـودة للبـلاد لمحاكمته . ورفض ((بابرك كارمل)) العودة للبلاد وعاش متنقـلاً بيـن دول أوربـا الشرقية[١٩].

وفي أواخر عام ١٩٧٨م ، أخذت مظاهر المعارضة للحكومة تشـتد ، وشـهدت البلاد عدة محاولات للتمرد داخل صفوف الجيش ، وأخذت قوى الثوار المسلمين فـي التعاظم والازدياد ، فقد كان قيام حكومة شيوعية في أفغانستان كفيلاً بإثـارة مشـاعر المسلمين الأفغان ودافعاً قوياً للجماعات الإسلامية للتنسيق فيما بينها ، وإعلان الجـهاد المسلح لإسقاط الحكومة الشيوعية .

وأمام هذه المعارضة والمقاومة المتزايدة طلبت الحكومة الأفغانية المسـاعدة مـن روسيا، فازداد عدد المستشارين الروس مرة أخرى ، وسيطروا على كثير من نواحـي الحياة استناداً على المعاهدات والاتفاقيات التي كانت توقع بيـن الحكومتيـن ، وكـان أبرزها معاهدة الصداقة التي وقعت بين الحكومتين الأفغانية والروسية في موسكو فـي الخامس من ديسمبر ١٩٧٨م[٢٠].

ورغم هذه المعاهدات فقد ازدادت المقاومة، واستمرت في تصاعدهـا فـي كافـة المقاطعات الأفغانية . وفي مارس ١٩٧٩م اندلعت ثورة عسكرية ومدنية فـي مدينـة

هراة ، وسقطت المدينة في أيدي الثوار المسلمين ، وواصلت قوات المقاومة الإسلامية تقدمها تجاه مدينة جلال آباد ، فقدم الروس للحكومة الشيوعية ثمان عشرة طائرة هليوكوبتر هجومية، قام طيارون روس بقيادتها في عمليات جوية لقمع الثوار المسلمين(٢١).

وقد أدت حركة عصيان عسكرية جرت في كابل ضد حكومة ((تره كي)) وانضمام فرقة مدرعة من الجيش إلى صفوف المنظمات الإسلامية التي أعلنت عن عزمها تشكيل اتحاد إسلامي ، أدى ذلك إلى زيادة التدخل الروسي في أفغانستان ، فقد قام بزيارتها وفد عسكري روسي بقيادة الجنرال ((بافلوفسكي)) قائد القوات البرية لتفقد وضع حكومة ((تره كي)) بعد هذه التطورات ، وبحلول شهر سبتمبر ١٩٧٩م كان أكثر من ثلاثة آلاف عسكري روسي يتواجدون داخل أفغانستان كمستشارين وجنود مقاتلين ، وقد أعلنت منظمة العفو الدولية في نفس التاريخ أن حكومة ((تره كي)) زجت بأكثر من أربعة آلاف أفغاني في السجون والمعتقلات خلال ستة أشهر من تسلمها الحكم(٢٢).

وفي شهر سبتمبر عام ١٩٧٩م وقع الخلاف ما بين ((نور تره كي)) وحفيظ الله أمين رئيس الوزراء . وبعد عودة ((تره كي)) من زيارة قام بها لموسكو طلب من ((حفيظ الله أمين)) أن يخفف من إجراءاته القمعية ضد رجال القبائل ، وأن يمنح قدراً أكبر من السلطات لوزير الداخلية ، وكذلك اقترح تشكيل حكومة جديدة تضم بعض العناصر الغير موالية ((لحفيظ الله أمين)) تمهيداً للتخلص منه ، لكن ((حفيظ الله أمين)) رفض هذه المطالب وبدأ يتحرك لمواجهة ما أحس به من خطر حيث قاد في السادس عشر من سبتمبر ١٩٧٩م حركة انقلاب ضد ((نور تره كي)) الذي قُتل أثناء تبادل إطلاق النار في قصر الشعب ، وأعلن عن استقالة ((تره كي)) وتعيين ((حفيظ الله أمين)) رئيساً لأفغانستان، ولم يُعلن عن وفاة نور تره كي قبل التاسع من شهر أكتوبر ١٩٧٩م(٢٣).

ويبدو أن استيلاء ((حفيظ الله أمين))على السلطة في أفغانستان كان على غير رغبة الحكومة الروسية . ومع هذا فقد استمر الدعم الروسي لحكومة حفيظ الله أمين بهدف القضاء على المقاومة الأفغانية(٢٤).

ولم يؤد قيام نظام حفيظ الله أمين وممارساته القمعية إلا إلى المزيد من إراقة الدماء ، واشتدت المقاومة وعمت الثورة أرجاء البلاد، وارتفعت نسبة الفرار من صفوف القوات الحكومية والانضمام للمجاهدين الذين حققوا انتصارات كبيرة وسيطروا على مساحات ومناطق شاسعة ، وأصبحوا على مشارف كابل العاصمة

الأفغانية التي أصبحت على وشك السقوط في أيدي قوات المجاهدين .

وأمام هذا الوضع المتردي لحكومة حفيظ الله أمين وعجزها عن مواجهة الثورة الإسلامية قرر الروس مواجهة الثوار بأنفسهم(٢٤).

٣- تدخل القوات الروسية :

بدأ الروس مع بداية شهر ديسمبر ١٩٧٩م بحشد أعداد كبيرة من جنود المشاة والمظليين بالقرب من الحدود الأفغانية . وفي الثالث عشر من الشهر نفسه وصل أفغانستان الجنرال ((فكتور بابوتين)) الرجل الثاني في الشرطة الروسية ، كما وصل إليها الجنرال ((بافلوفسكي)) قائد القوات البرية الروسية ومعه مجموعة من القادة العسكريين الروس ، ويبدو أن هذه الزيارة كانت بهدف وضع اللمسات الأخيرة لخطة الغزو الروسي من ناحية ، وإشعار حفيظ الله أمين بنوع من الطمأنينة حيال الروس، وإقناعه بضرورة وصول بعض القوات الروسية إلى أفغانستان لتدعيم القوات الحكومية الأفغانية(٢٦).

وفي الخامس والعشرين من ديسمبر ١٩٧٩م ، بدأت طلائع القوات الروسية دخول أفغانستان، وتم إقامة جسر جوي روسي ضخم ، تم القيام فيه بنحو ٢٥٠ طلعة طيران خلال اليومين السابقين للانقلاب، نُقل خلالها حوالي خمسة آلاف جندي روسي بمعداتهم داخل أفغانستان ، وتم توزيع هؤلاء الجنود الروس على المناطق الاستراتيجية المهمة في كابل ومحاور الطرق الرئيسة بها وسيطروا على قاعدة ((بجرام)) الجوية القريبة من كابل(٢٧).

وقُبيل تنفيذ عملية الغزو الروسي بساعات ، قام الروس بتحييد القوات الأفغانية المتواجدة في كابل والمناطق المحيطة بها ، إذ تم نزع بطاريات بعض وحدات الدبابات والمدرعات ، كما سيطر الروس على أجهزة الاتصال في مطار ((بجرام)) بحجة إجراء بعض الإصلاحات ، بالإضافة إلى دعوة كبار ضباط حامية كابل إلى حفل استقبال ، وكان ذلك مساء السابع والعشرين من شهر ديسمبر ١٩٧٩م(٢٨)

لم تستغرق عملية سيطرة القوات الروسية عل كابل والإطاحة بحكومة حفيظ الله أمين أكثر من ثلاث ساعات ونصف تقريباً ، فقد قاد المظليون الروس هجوماً على قصر ((دار الأمان)) ومحطة إذاعة كابل، واشتبكوا في قتال مع بعض الوحدات الأفغانية حول عدد من الأبنية الحكومية وداخلها . وأسفر هذا القتال السريع عن مقتل حفيظ الله أمين وبعض أقاربه، وسيطر الروس على الموقف تماماً(٢٩). ثم أعلنت محطة إذاعية ادعت أنها ((راديو كابل)) أن انقلاباً قد أطاح بحفيظ الله أمين ، وأنه تمت محاكمته وإعدامه من قبل المجلس الثوري الأفغاني بسبب جرائمه التي ارتكبها بحق

الشعب الأفغاني ، وقد اتهمته موسكو بالعمالة للولايات المتحدة الأمريكيـــة ، وأعلنــت نفس المحطة الإذاعية أن الرئيس الجديد للنظام في أفغانستان هو((بـــابرك كـــارمل)) الذي لم يكن متواجداً في أفغانستان وقت وقوع تلك الأحداث[٣٠].

وبعد الانتهاء من هذا البيان أعلنت موسكو مباشرة أن الحكومة الأفغانية الجديـــــدة برئاسة كارمل قد طلبت من روسيا مساعدات عسكرية عاجلة ، وقد وافــق الكرمليـــن على تقديم هذه المساعدات ، ويأتي هذا الإعلان من قبل موسكو ليكون مبرراً للاجتياح الروسي لأفغانستان[٣١].

وبعد ذلك ، تدفقت القوات الروسية على أفغانستان ، ووصل عددها بعد أشهر قليلة من بداية الغزو إلى حوالي مائة ألف جندي روسي مزودين بكافـــة أنـــواع الأســـلحة الحديثة ، وراحوا يمارسون ما يشبه حرب الإبادة ضد الشعب الأفغاني[٣٢].

وأدى دخول القوات الروسية أفغانستان إلى اتساع نطاق المقاومة المســـلحة التـــي تحولت سريعاً إلى نضال شامل ضد الوجود الروسي والحكومـــة الشـــيوعية ، ودارت بين الجانبين معارك طاحنة تحمل خلالها الشعب الأفغاني كافة أنواع العذابـــات وقـــدم كثيراً من التضحيات[٣٣] حتى تم الانسحاب الروسي من أفغانستان في الخامس عشـــــر من شهر فبراير ١٩٨٩م .

٤- **الغزو الأمريكي :**

لم تكن الولايات المتحدة الأمريكية خلال الوجود الروسي فـــي أفغانســـتان تقــف موقف المتفرج وإنما كانت تقوم بالدور الفاعل الرئيسي في تحريك تلك الأحداث حيــث كانت تدعم الفصائل الأفغانية إعلامياً وسياسياً، أما من الناحية العسكرية فكانت تتولـــى تدريب بعض المقاتلين الأفغان وتمدهم بالسلاح، ليتمكـــن الأفغـــان مـــن الاســـتمرار والصمود في مواجهة القوات الروسية، وكان هذا يتم في الغالب بالتنسيق مع عدد مـــن الدول العربية والإسلامية من بينها مصر والمملكة العربية السعودية وباكستان.

ويلاحظ أن الدعم الأمريكي للجانب الأفغاني كان بالقدر الـــذي لا يســـمح لأحـــد الطرفين الأفغاني أو الروسي بحسم الموقف سريعاً لصالحه، إذ أن السياسة الأمريكيـــة كانت تهدف إلى استمرار المواجهة بين الأفغان والروس أطول فترة ممكنـــــة بـــهدف استنزاف وإنهاك قوى الطرفين، ومن المؤكد أن المنتصر في مثل هـــــذه المواجـــهات الطويلة، سيخرج منها خائر القوى مثخناً بالجراح، يسهل الإجهاز عليه، وهو ما كـــانت تسعى إليه الولايات المتحدة وباختصار فإنه يمكن القول أن الحرب الروسية الأفغانيـــة التي استمرت أكثر من تسع سنوات متواصلة، كان من أهم نتائجها تهيئـــــة الظـــروف المناسبة لتنفيذ المخطط الأمريكي بالتواجد في المنطقة، وبقى على الولايات المتحـدة أن

تبحث عن المبررات المباشرة وتتخير الوقت المناسب.

لقد انسحب الروس من أفغانستان وانتصر المجاهدون الأفغان وسقطت حكومة((نجيب الله)) آخر الحكومات الشيوعية في كابل، لتحل محلها حكومة إسلامية برئاسة((برهان الدين رباني)) وانهار وتفكك ما كان يعرف بالاتحاد السوفيتي لتصبح الولايات المتحدة الأمريكية هي الدولة العظمى الوحيدة، وقد بادرت باستثمار المستجدات سواء على المسرح العالمي أو داخل أفغانستان.

ففي أفغانستان وبدلاً من أن تلملم الجماعات الإسلامية شتاتها وتداوى جراحها فإذا بها تتناحر فيما بينها، وتتعرض أفغانستان لموجة عنيفة من الحروب الداخلية والقتال الشرس بين الفصائل والجماعات الأفغانية.

وبدلاً من أن تنعم البلاد بالهدوء والاستقرار بعد طول عذاب وشدة معاناة فإذا بها تسقط فريسة للمصالح الشخصية والخلافات المذهبية والعرقية، ولم تجمع كافة الفصائل والجماعات الأفغانية على اختيار حكومة واحدة، ودارت مواجهات عنيفة بين الحكومة الرسمية التي تم الاعتراف بها من قبل المجتمع الدولي برئاسة ((برهان الدين رباني)) ووزير دفاعه ((أحمد شاه مسعود)) وبين الحزب الإسلامي الأفغاني الذي يتزعمه ((حكمتيار)) ، كما كان هناك طرف ثالث هو الجنرال الأوزبكي ((عبد الرشيد دوستم)) والذي كان يتزعم هو الآخر مجموعة كبيرة من الجنود الأوزبك العاملين في صفوف الجيش الأفغاني والمدعوم من حكومة إيران، هذا فضلاً عن بعض الجماعات والتنظيمات الأخرى، وكان لكل جماعة من هذه الجماعات مؤيدوها ومناصروها في الداخل والخارج سواء على مستوى الحكومات والأفراد.

وأدى هذا الوضع المتردي وعدم الاستقرار إلى توقف شبه كامل في شتى مناحي الحياة في أفغانستان، وكثيراً ما كانت تتعرض العاصمة كابل للقصف المدفعي وانتشرت بها عمليات التفجير، وصارت البلاد مرتعاً لكافة الجماعات والاتجاهات والأنشطة الشرعية وغير الشرعية الأمر الذي أدى إلى ظهور جماعة وصفت بأنها متشددة وهى جماعة ((طالبان))، وهم في الأصل طلاب معظمهم من البشتون أقوى الجماعات العرقية في أفغانستان وأكثرها عدداً، كانوا يدرسون العلوم الشرعية في المدارس والجماعات الدينية في باكستان، وكون هؤلاء الطلاب تنظيماً عسكريا وسياسياً بقيادة ((الملا محمد عمر)) وبدعم كبير من الحكومة الباكستانية بهدف القضاء على كافة الجماعات والتنظيمات المتصارعة على حكم أفغانستان، وقد انضم إلى هذه الجماعة الآلاف من المقاتلين والمتطوعة من جنسيات إسلامية متعددة وخاصة العربية أو ما يطلق عليهم العرب الأفغان وهو مصطلح أطلق على كل عربي تطوع

للجهاد أو القتال في صف المجاهدين الأفغان، أثناء الوجود الروسي وخروجـــهم مـــن أفغانستان، وعلى الرغم من هزيمة الروس وخروجهم من أفغانســـتان إلا أن هـــؤلاء المتطوعة لم يعودوا إلى بلادهم الأصلية وفضلوا البقاء في الأراضي الأفغانيـــة، كمـــا انضم إليهم مجموعة أخرى من المطلوبين الذين صدرت بحقهم أحكام لارتكابهم أعمالاً يعاقب عليها القانون في أوطانهم، وعمل هؤلاء جميعاً ضمن تنظيم أطلق عليه تنظيـــم ((القاعدة)) تحت قيادة البليونير السعودي ((أسامة بن لادن))، ومن الجدير بـــالذكر أن المخابرات المركزية الأمريكية لعبت دوراً كبيراً في تدريب وإعداد هذه الكوادر لخدمة المصالح الأمريكية في المنطقة.

تمكنت حكومة ((طالبان)) بعد طول قتال من السيطرة على حوالي تســـعين فـــي المائة من الأراضي الأفغانية واحتفظت حكومة ((برهان الديـــن ربـــاني)) بالمنـــاطق الشمالية المتاخمة للحدود مع تاجيكستان.

ونتيجة للسياسة المتشددة التي اتبعتها حكومة ((طالبان)) فـــي الداخـــل والخـــارج وبسبب الطبيعة العرقية والمذهبية للشعب الأفغاني، ونظراً لاســـتمرار تدخـــل الـــدول المجاورة في شئون أفغانستان الداخلية فقد ازدادت الأمور تعقيداً، وراحـــت الفوضـــى والفتن تعصف بالبلاد خاصة وأن حكومة طالبان كانت تتألف في معظمها من مجموعة من الشباب صغار السن، يغلب عليهم الحماس الديني، ويفتقرون إلى الخبرة والحنكـــة السياسية في إدارة الأمور في الداخل والخارج.

ومع أن الولايات المتحدة الأمريكية كان لها من الدوافع والأهداف ما يجعلها تصـــر على ضرورة التواجد في هذه المنطقة، فقد ازدادت السياسة الأمريكية إصراراً خاصـــة بعد اكتشاف بترول بحر قزوين وكذلك نظراً لحالة التمزق التي تعيشها أفغانستان فـــي الداخل مما يسهل مهمتها في غزو أفغانستان بالتعاون مع عدة أطراف أفغانية أخرى.

لقد بات على السياسة الأمريكية أن تمهد الظروف الخارجية وتهيئ الساحة الدوليـــة لتقبل الغزو الأمريكي على أفغانستان بل ودعمه ومباركته، وبدأت السياسة الأمريكيـــة بتنفيذ مخططاتها من خلال عدة عوامل منها ما يلي :

ـــ بعد انهيار الاتحاد السوفيتي عمدت الولايات المتحدة إلى ضرورة التواجد العســـكري المكثف في المنطقة وخاصة في منطقة الخليج والمحيط الهندي.

ـــ التنسيق والتعاون العسكري مع بعض دول المنطقة وإقامة قواعد عسكرية أمريكيـــة بها.

ـــ إرهاق روسيا وإغراقها في المزيد من الحروب الإقليمية وخاصة في إقليم الشيشان المسلم والإيعاز لروسيا بأن أفغانستان هي القاعدة الرئيسية التي ينطلق منـــها مقـــاتلو

الشيشان وغيرهم.
ـ التعظيم والمبالغة في خطورة نظام ((طالبان)) وتصويره على أنه الخطر الذي سيعصف بالأمن والاستقرار العالميين.
ـ المساهمة في إيجاد حالة من التوتر وعدم الاستقرار في عدد من الدول العربية والإسلامية والدول المجاورة مثل مصر والجزائر والسودان والمملكة العربية السعودية والبحرين وإندونيسيا وتركيا والهند والصين وغيرها وإرجاع سبب هذه الحالة إلى الجماعات الإسلامية المتشددة التي تركز السياسة الأمريكية على أنها تنطلق من أفغانستان، وبذلك يمكن خلق أهداف مشتركة تجمع ما بين تلك الدول والولايات المتحدة تتلخص في ضرورة التعاون والتنسيق فيما بينها للخلاص من نظام ((طالبان)) واقتلاع جذور الإرهاب في أفغانستان.
ـ مزاولة أساليب الابتزاز على الحكومتين الهندية والباكستانية واتخاذ مواقف متشددة ضدهما بسبب التفجيرات النووية وفرض عقوبات عليهما ثم مساومتهما والتلويح برفع العقوبات وتقديم المساعدات في حالة تأييد ودعم الغزو الأمريكي لأفغانستان .
ـ استعداء دول شرقي وجنوبي شرق آسيا ضد نظام ((طالبان)) باستثمار أزمة تمثال [بوذا] والمبالغة في تناول هذه المسألة، واعتبارها قضية إنسانية تهدد التراث والثقافة والحضارة الإنسانية، ويتعين على دول شرقي آسيا أن تتخذ مواقف جادة ورادعة ضد نظام ((طالبان)) على اعتبار أن الديانة البوذية تمثل الديانة الرئيسية في تلك الدول، وقد بلغت المأساة ذروتها حين توجهت إلى أفغانستان وفود رسمية من دول إسلامية، تضم مسئولين ورجال الدين بهدف إقناع حكومة ((طالبان)) بالعدول عن قرار تدمير تلك التماثيل، وتحدثت وسائل الإعلام الغربية بصفة خاصة عن فشل تلك المساعي، وأرجعت السبب إلى تحجر وعدم مرونة وأحياناً إلى تخلف حكومة ((طالبان))، والشيء العجيب والمثير للدهشة أن يحدث هذا في ذات الفترة التي تعرضت خلالها بعض المساجد في أيدي الهند إلى التدمير على يد الهندوس، بينما لم تحرك الحكومات الإسلامية ساكناً وكأنها لا تعلم بالحدث.

هكذا أصبحت الظروف داخل أفغانستان وخارجها مهيأةً تماماً لوقوع الغزو الأمريكي لأفغانستان، وصار للولايات المتحدة الأمريكية أن ترقب وتترقب الذريعة أو السبب المباشر الذي يخول لها، ويمنحها شرعية العدوان على أفغانستان والتواجد العسكري في تلك المناطق.

وإلى أن تحين تلك اللحظة ويتوافر السبب المباشر كان على الولايات المتحدة أن تقوم بالاتصال والتنسيق مع حكومة((برهان الدين رباني)) وإعدادها لمهمة المواجهة

العسكرية المرتقبة مع جيش ((طالبان)) على اعتبار أن هذا هو السبيل الوحيدة لهزيمة طالبان فالأفغاني لا يهزمه إلا الأفغاني.

وجاءت اللحظة المرتقبة مع أحداث الحادي عشر من سبتمبر عام ٢٠٠١م والتي أقامت الدنيا ولم تقعدها حتى الآن، وبسرعة غير عادية وبدون تحقيق وقبل الكشف عن أية أدلة حقيقية أعلنت الولايات المتحدة الأمريكية أن تنظيم ((القاعدة)) هو المسئول عن هذه الأحداث، ولأن هذا التنظيم الذي يتزعمه ((أسامة بن لادن)) يتخذ من أفغانستان مقراً رئيسيا له، فقد طالبت الولايات المتحدة حكومة ((طالبان)) بتسليم((أسامة بن لادن)) وعدد من أعوانه، ورفضت حكومة ((طالبان)) طلب الحكومة الأمريكية ما لم تكشف عن الأدلة القاطعة التي تثبت بما لا يدع مجالاً للشك تورط ومسئولية تنظيم القاعدة عن تلك التفجيرات " *قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين* "

ويبدو أن الحكومة الأمريكية كانت قد أعدت هذا السيناريو سلفاً حيث ، أثبتت الأحداث أن أسامة بن لادن ليس هو الهدف في حد ذاته وأنها كانت تتذرع بعدم تسليمه لاستعداء المجتمع الدولي ضد حكومة طالبان.

وتوالت الأحداث سريعاً ،وتمكنت الولايات المتحدة من حشد المجتمع الدولي ضد حكومة طالبان كما قامت بالتنسيق مع الدول الكبرى وعلى رأسها بريطانيا بإعداد جيش ضخم تمهيداً لاجتياح أفغانستان، وقد بدأ الغزو الأمريكي لأفغانستان في السابع من شهر أكتوبر لعام ٢٠٠١م.

في البداية انحصر دور القوات الأمريكية والقوات المتحالفة معها على الضرب الجوي المكثف وتنفيذ سياسة إحراق الأرض الأفغانية تحت أقدام قوات طالبان، أو تدمير تلك القوات تدميراً شاملاً بهدف إخلاء أفغانستان من قوات طالبان وتنظيم القاعدة ،على أن تتولى القوات الأفغانية التابعة لبرهان الدين رباني والمعروفة باسم قوات التحالف الشمالي مهمة القتال الأرضي واحتلال المناطق التي تنسحب منها قوات طالبان وملاحقة تلك القوات المنسحبة.

استغرقت عملية غزو أفغانستان قرابة الشهر، استخدمت خلالها القوات الغربية أشد وأقوى الأسلحة فتكاً ، وتعاملت مع الأفغان بوحشية منقطعة النظير، وتمكنت في النهاية من السيطرة إلى حد ما على الأوضاع داخل أفغانستان.

لكن الشيء اللافت للنظر هو فشل تلك القوات في الإمساك بأسامة بن لادن الذي يمثل الإرهاب كما تعتقد الولايات المتحدة، إلا إذا كانت تفعل هذا عن عمد لتظل تستخدمه من وقت لآخر وحين تشاء لتنفيذ بعض مخططاتها في المنطقة أو مناطق أخرى من العالم الإسلامي.

وعلى أي حال فما حدث ويحدث يؤكد عدم مصداقية السياسة الأمريكية مع المجتمع الدولي في معالجة قضية أفغانستان بعد إسقاط حكومة ((طالبان))، واستُدعى إلى ألمانيا زعماء القبائل الأفغانية الموالين للحكومة الأمريكية وتم تشكيل حكومة مؤقتة بقيادة ((حامد كرزاى)) أحد زعماء القبائل البشتون ، وقد أعيد انتخابه رئيساً للحكومة الأفغانية الجديدة بعد انقضاء فترة الحكومة المؤقتة، ولكن الأوضاع في أفغانستان لا تبدو مستقرة ويبدو أن النار ما تزال مشتعلة تحت الرماد.

فهل ستنجح الولايات المتحدة في إخماد النيران تماماً، أم إن النيران الأفغانية ستشب وتنفذ إلى السطح مرة أخرى لتلتهم الوجود الأجنبي في أفغانستان وينجو منها من يستطيع الفرار؟ .

إن هناك من يرى أن القوات الأمريكية دخلت أفغانستان لكي لا تخرج منها، وإنما لتجعل منها قاعدة للوجود الأمريكي في المنطقة، نظراً للأهمية الإستراتيجية القصوى التي يتمتع بها موقع أفغانستان الجغرافي.

الواقع أنه مهما تعاظمت تلك الأهمية، ومهما كانت القوى العسكرية للولايات المتحدة والتي أصبح لا نظير لها فإن بقاء القوات أو الوجود الأجنبي في أفغانستان لا يمكن أن يستمر فهو أمر يصل إلى درجة المستحيل، وهنالك العديد من المظاهر والأسانيد التي ترجح هذا الرأي منها وعلى سبيل المثال :

ـ لم يسمح الأفغان عبر تاريخهم الطويل بوجود القوات الأجنبية داخل أفغانستان حتى أنهم أبادوا حملة كاملة تابعة للحاكم المغولي ((أورنكزيب عالمكير)) في الطريق ما بين خوست وكابل، وفي عام ١٨٤٢م وأثناء الحرب الأفغانية الإنجليزية الأولى أباد الأفغان حملة إنجليزية كاملة بلغ قوامها ستة عشر ألفاً وخمسمائة جندي لم ينج منها سوى ((برايدون)) طبيب الحملة حتى يروي للتاريخ ما فعله الأفغان بالإنجليز [٣٤] وبالأمس القريب تمكن السوفييت من اجتياح أفغانستان في ليلة واحدة وكانت تساندهم حكومة أفغانية لها جيشها النظامي، وعلى الرغم من أن الوجود السوفييتي في أفغانستان استمر لمدة تزيد عن تسع سنوات إلا أن الأفغان هزموهم هزيمة نكراء ترتب عليها انهيار وتفكك الاتحاد السوفييتي ذاته بعد أن كان إحدى القوتين العظميين.

ـ إذا كان هناك نوع من التعاون والتنسيق بين قوى أجنبية وطرف أفغاني فإن مثل هذا التعاون أو العلاقة تكون علاقة مرحلية تحكمها المصلحة المجردة، فإذا ما تحققت المصلحة أو انتفى الهدف من العلاقة فإن الطرف الأفغاني يرفض تماماً استمرارية هذه العلاقة ويقاوم الوجود الأجنبي في أفغانستان.

ـ إذا ما وضعنا في الاعتبار طبيعة السياسة الأمريكية التي لا تجيد ولا تهتم بالتعامل

مع الشعوب مباشرة وإنما تتعامل مع الأنظمة الحاكمة لأدركنا استحالة التعــايش بيــن السياسة الأمريكية والشعب الأفغاني الذي لا يعرف الخضوع أو التبعية المطلقـــة لأي نظام حاكم مهما بلغت قوته ومهما كان مستقراء فالشـــعب الأفغـــاني مثــل طبيعتـــه الجغرافية القاسية في تمرد دائم وثورة مستمرة حتى أنه خلال الفترة مـــا بيـــن عـــام ١٩١٩م حتى عام ١٩٣٣م تم اغتيال اثنين من الحكام الأفغـــان همـــا((حبيـــب الله)) و((نادر شاه)) وإعدام ثالث هو((بجه سقا)) وكذلك أطيح باثنين آخرين همـــا ((أمـــان الله)) و((عناية الله)).[٣٥]

ننتهي إلى الآتي:

ـ كلما اشتد الصراع الأجنبي حول أفغانستان كلما استتبع ذلك إعادة تجميـــع القـــوى الوطنية الأفغانية واتفاقها فيما بينها على ضرورة الخلاص من التواجد الأجنبـــي فـــي أفغانستان دون النظر إلى أية اعتبارات أخرى.

ولأن الإسلام هو العامل الوحيد الذي يجمع شتات الأمة الأفغانية، ويربط ما بيـــن كافة أجناسها وطوائفها فإنه سرعان ما تتحول الحرب في إلى حرب مقدسة وقتال فـــي سبيل الله، لا يقنع الأفغاني خلاله إلا بالظفر بإحدى الحسنيين إما النصر أو الشـــهادة، فهكذا يؤمن الأفغاني إيمانا راسخا وهكذا تمكن من الانتصار خلال صراعه الطويل مع كافة القوات الأجنبية.

ـ إن التواجد العسكري الأمريكي في أفغانستان قد لا يكون هدفا في حد ذاته، وإنمـــا الهدف هو أن تكون أفغانستان والمنطقة المحيطة بها منطقة نفوذ أمريكية، ومن الممكن للولايات المتحدة الأمريكية أن تحقق هذا الهدف دون الحاجة إلى الدخول فـــي رهـــان خاسر ومواجهة مباشرة مع أرض غاضبة وشعب ثائر، ويبدو أن السياسة الأمريكيـــة راحت تخطط لتحقيق هذا الهدف وذلك بإقامة قواعد عسكرية وإيفاد عدد كبـــير مـــن المستشارين العسكريين للعمل في بعض دول المنطقة.

ـ أخيرا وانطلاقا من سنة الحياة وطبيعة الدهر، فلن تظل الولايات المتحـــدة الدولـــة الأوحد في هذا العالم، وستظهر قوى كبرى تتعارض مصالحها مع الصالح الأمريكيـــة فدوام الحال من المحال.

الهوامش

(١) للتفصيل في هذا الموضوع أنظر :

ـ المقال الثالث من الحرب الحقيقية / ريتشارد نيكسون ، ترجمة : فوزي وفـــاء ، جريدة الأهرام المصرية العدد الصادر بتاريخ ١٣/٤/١٩٨٠م .

(٢) أفغانستان والاجتياح الروسي : محمود المرداوي ، ص ٣٢ /٣٣ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٤٦ : ٤٨ .

(٤) أنظر الاعترافات التي أدلى بها فلاديمير كوزيشكن الضابط في جهاز الاستخبارات الروسية (كي جي بي) والتي صرح فيها بأن جهاز الاستخبارات الروسية حذر القيادة السياسية بزعامة بريجنيف من مغبة السقوط في فخ أفغانستان .

جريدة التايمز البريطانية العدد ٤٧ الصادر بتاريخ ٢٢/١١/ ١٩٨٢م .

(٥) أفغانستان والاجتياح الروسي : ص ٣٠، ٣٢، ٦٥ وما بعدها .

ــ جريدة الأهرام المصرية ، العدد الصادر بتاريخ ١٩٨١/٢/٩م .

(٦) أفغانستان حرب أم ثورة : فريد هاليداي ، ترجمة وتقديم د . سامي الجندي . دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع . بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨٠ ، ص ٣١ .

(٧) انظر جريدة الموند ، العدد ٢٦ أغسطس ١٩٧٣م .

Afghanistan : Loais Dubray . London 1973 .

(٨) أفغانستان حرب أم ثورة : فريدهاليداي ، ص ٣٢ ، ٣٨ ، ٣٩ .

(٩) أفغانستان والاجتياح الروسي : محمود المرداوي ، ص ٥، ١٣، ١٤ .

(١٠) أفغانستان الثورة والمصالحة : أمينة النقاش وحسين عبد الرازق ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، مايو ١٩٨٨م ، ص ٥٤ .

(١١) كانت روسيا قد اكتفت في البداية بتلقين المذهب الشيوعي للطلاب الدارسين في معاهدها وجامعاتها .لكنها افتتحت بعد ذلك معهدا كبيرا للفنون التطبيقية " بول تخنيك " في كابل يقوم بالتدريس فيه أساتذة روس وكان ينافس جامعة كابل في حجمه ونشاطه .

(١٢) لهذا السبب فقد حرص الشيوعيون الأوائل أمثال تره كي وحفيظ الله أمين وببرك كارمل واناهيتا راتب زاده وغيرهم على خوض الانتخابات البرلمانية وأصبح بعضهم أعضاء في البرلمان لعدة دورات في عهد ظاهر شاه ، وفي عام ١٩٦٦م صدرت ستة أعداد من صحيفة " خلق " الناطقة باسم حزب الشعب الشيوعي . وبعد أن صدر قرار بمنعها، قام كارمل بإصدار جريدة باسم " پرچم " أي " الراية " تتبنى نشر الفكر الشيوعي، وكذلك تميزت السنوات الأخيرة من عهد ظاهر شاه بكثرة المظاهرات والاضطرابات .

للتفصيل انظر :

أفغانستان حرب أم ثورة : فريد هاليداي ص ٣٣/ ٤٠ .

(١٣) هو الملك محمد ظاهرشاه الذي تولى عرش أفغانستان عام ١٩٣٣م وكان في التاسعة عشرة من عمره وظل يحكم البلاد حتى عام ١٩٧٣م . انظر : أفغانستان بين

الأمس واليوم ، ص ٧٨ ،٧٩ .

(١٤) تكونت الحركة الإسلامية تحت قيادة غلام محمد نيازي الذي كان يعمل أستاذا بكلية الشريعة بجامعة كابل وانضم إليه مجموعة من الأساتذة والطلاب أمثال عبد الرسول سياف وبرهان الدين رباني وحكمتيار وغيرهم . وكان هذا التنظيم هو النواة الأولى التي انبثق عنها عدد من المنظمات الإسلامية التي قادت الجهاد في أفغانستان . انظر : أفغانستان والاجتياح الروسي ، ص ١٢ .

(١٥) نهضتهاي اسلامي افغانستان : سيد هادي خسرو شاهي ، چاپ اول ، تهران ١٣٧٠هـ ش ، ص ١٤٩ ، ١٥٠ .

(١٦) أفغانستان والاجتياح الروسي : محمود المرداوي ، ص ١١ .

(١٧) انظر :

ــ أفغانستان حرب أم ثورة : فريد هاليداي ، ص ٤٥ .

ــ نهضتهاى اسلامى افغانستان : سيد هادى خسرو شاهى ، ص ١٤٨ ، ١٥٢ .

(١٨) تاريخ أفغانستان: فاروق حامد بدر، المطبعة النموذجية، بدون تاريخ، ص٩٣، ٩٤.

(١٩) المشكلة الأفغانية وتطورها في المحافل الدولية / من إصدارات جامعة الشعوب الإسلامية والعربية ــ مكتب أفغانستان ، ديسمبر ١٩٨١م ، ص ٧ .

(٢٠) لمزيد من التفصيل حول هذه المعاهدة وبنودها انظر : تاريخ أفغانستان : فاروق بدر، ص ٩٧ ، ١٠٤ .

(٢١) تاريخ أفغانستان : فاروق بدر ، ص ١٠٤ .

(٢٢) تاريخ أفغانستان : فاروق حامد بدر ، ص ١٠٤ ، ١٠٥ .

(٢٣) للتفصيل انظر : أفغانستان (الثورة والمصالحة) : أمينة النقاش وحسين عبد الرازق ، ص ٢١ ، ٧٠ : ٧٣ .

(٢٤) انظر : تاريخ أفغانستان : فاروق حامد بدر ، ص ١٠٥ : ١٠٧ .

ــ أفغانستان حرب أم ثورة : فريدهاليداي ، ص ١٠٣ ، ١٠٦ .

(٢٥) المرجع السابق ، ص ١٠٦ ، ١٠٧ .

(٢٦) تاريخ أفغانستان : فاروق حامد بدر ، ص ١٠٨ .

ــ أفغانستان والاجتياح الروسي : محمود المرداوي . ص ٦٠ .

(٢٧) من سخرية القدر أن يعلن حفيظ الله أمين قبيل الغزو الروسي بساعات في لقاء مع العسكريين ، أنه قد تم تعزيز نظام الدفاع الأفغاني وأنه أصبح مطمئنا إلى حتمية

القضاء على المتمردين والمعارضة بعد وصول القوات الروسية إلى كابل . انظر :
ـ تاريخ أفغانستان : فاروق حامد بدر ، ص ١٠٨ .
(٢٨) المرجع السابق ، ص ١٠٩ .
(٢٩) أفغانستان حرب أم ثورة : فريد هاليداي ، ص ١٠٦ ، ١٠٧ .
(٣٠) تاريخ أفغانستان : فاروق حامد بدر ، ص ١٠٩ ، ١١٠ .
(٣١) محاكمة الغزو السوفيتي لأفغانستان : من إصدارات جامعة الشعوب الإسلامية والعربية ، مكتب أفغانستان ، القاهرة ١٩٨١م ، ص ١٣ وما بعدها .
(٣٢) محاكمة الغزو السوفيتي لافغانستان . ص١٧
(٣٣) للتفصيل بخصوص ما تعرض له الشعب الأفغاني من ويلات وما قدم من تضحيات انظر :
ـ صور عن أفغانستان تحت الاستعمار السوفيتي : اللجنة الثقافية للاتحاد الإسلامي لمجاهدي أفغانستان ، الكويت .
ـ موسكو في طريقها إلى كابل : اللجنة الثقافية للاتحاد الإسلامي لمجاهدي أفغانستان : بيشاور ١٤٠٣هـ .
ـ راه حل مسئله افغانستان : برهان الدين رباني ، تهران ، ١٣٦٠هـ ش .
ـ كوثر أرض البطولات وأول الفتوحات : محمد أمان صافي ، جدة ١٤٠٩هـ = ١٩٨٩م
ـ جنايات ابر جناور شوروي در افغانستان ، شماره ١، كميته فرهنگي دفتر مركزي جمعيت اسلامي افغانستان در تهران ، ربيع الأول ١٤٠١هـ ق ، بهمن ١٣٥٩هـ ش .
(٣٤) أبو العينين فهمي : أفغانستان ما بين الأمس واليوم ص ٥١/٦٤
(٣٥) انظر
ـ غبار: مير غلام محمد : أفغانستان در مسير تاريخ انتشارات جمهوري تهران ١٣٧٤هـ. ش ص٥٧٣.

الفصل التاسع

ما بعد العولمة

قراءة فى مستقبل التفاعل الحضارى

مصطفى النشار (*)

تمهيد:

رغم زخم الحديث عن ((العولمة)) وتأثيره الطاغي فى أركان العالم الأربعة على الأصعدة كافة ؛ ثقافياً وسياسياً واقتصادياً ومعرفياً، فإنني أعتقد أن((عصر العولمة)) يوشك أن ينتهى، وأن الحديث عن نظام عالمى واحد، تقوده الحضارة الغربية ممثلة فى أمريكا وأوروبا، وتهيمن عليه الأولى بقوتها العسكرية والاقتصادية، وبامتلاكها معظم آليات الهيمنة الثقافية والمعلوماتية، أصبح حديثاً لا يخلو من مخاطر الوقوع فى براثن النظرة أحادية الجانب، وهى نظرة أصبحت فى اعتقادى وحسب ما يرى كثيرون من المحللين والمفكرين محل شك !!؛ فهيمنة((خطاب العولمة)) فى العالم المعاصر أصبح فى كثير من الأحيان متضمناً نقيضه فضلاً أن الشعوب التى تتلقى هذا الخطاب – الذى يتضمن نقيضه – أصبحت مدركة أن مصالحها الحيوية أضحت مرهونة برفض ((العولمة))، ورفض الخضوع لآلياتها الاقتصادية والسياسية، بل والثقافية أيضاً.

إن استشراف المستقبل ينبغى أن يدور لا حول الحديث عن ((العولمة))؛ بل حول التساؤل عن ((ما بعد العولمة)) وحول المعالم الرئيسية والتفاعلات الحضارية لهذا العصر الذى أراه قريباً، وان رآه الآخرون بعيداً. إننى أعتقد أن الخمسين عاماً القادمة ستشهد بزوغ دورة حضارية جديدة، تلى هذه الدورة الحضارية التى شهدت سيطرة أوربا ثم أمريكا على العالم، طيلة القرون الثلاثة السابقة على الألفية التى نعيش بداياتها الآن.

وبالطبع فإن للقارئ الحق فى أن يتساءل عن الأدلة التى نبنى عليها فرضيتنا السابقة عن انهيار عصر ((العولمة)) وعن ضرورة بداية عصر ((ما بعد العولمة))؟!

(أ) انهيار العولمة :

ولعلنا نوجز الحديث عن هذه العوامل بداية فى ثلاثة عوامل رئيسية، تبدو فى

(*) أستاذ ورئيس قسم الفلسفه بكليه الآداب – جامعة القاهرة.

توضيح ماهية العولمة ذاتها، ثم فى النظر إلى طبيعة القوة المسيطرة على العولمة ومدى ملاءمة عوامل هذه السيطرة التى تفرضها الولايات المتحدة الأمريكية على العالم، مدى ملاءمة هذه العوامل للعصر الذى نعيشه ومدى قبول القوى الخارجية لهما؟! أو بمعنى آخر : هل عوامل بقاء هذه التركيبة الداخلية للقوة المسيطرة أقوى من عوامل فنائها، أم أن العكس هو الصحيح؟!

وفى النهاية نتساءل عن طبيعة القوى الخارجية المناوئة للهيمنة الأمريكية، وعن مدى قدرتها على التحدى والاستجابة؟. وكيف أن هذه القوى الخارجية تناور وستظل تناور، حتى تنتهز الفرصة المناسبة للقبض على زمام الأمور وقيادة التحول نحو عصر **((ما بعد العولمة))**.

أولاً: ماهية العولمة :

إن للعولمة تعريفات عديدة تختلط أحياناً وتتمايز أحياناً أخرى، لكنها تتجه فى مجملها نحو التأكيد على أن آليات اقتصادية ومعلوماتية وثقافية وسياسية عديدة ساهمت فى اتجاه العالم نحو التزيى بزى موحد، أو التشكل بمظاهر متشابهة فى عوالم السياسة والاقتصاد والمعلومات والثقافة. ومظاهر التشابه هذه كلها بالطبع آتية بفعل عوامل تاريخية عديدة، تكاد تعود – حسب بعض الآراء – إلى بدايات العصر الحديث فى أوربا، وتشكل ما عرف بالدولة القومية ثم اختلاط مفهوم الدول القومية بالاتجاه نحو العالمية، عبر عشرات الاتفاقات الدولية، وتأسيس المنظمات الدولية المختلفة، بما رسمته من مفاهيم واتجاهات جديدة، نظمت العلاقات بين الدول، وربطت عوامل التنمية فى الدول المتخلفة بالدول المتقدمة اقتصادياً وسياسياً وثقافياً، سواء قبل المرحلة الاستعمارية أو أثناءها أو بعدها.

إن مظاهر التشكل لدى الدول المتخلفة بمظاهر ((الأوربة)) أو ((الأمركة)) فيما بعد، يعد مما يؤكد نجاح الغرب فى فرض هيمنته على العالم فى كافة مجالات الحياة. فضلاً عن أن انهيار الاتحاد السوفيتى ومن بعده تفكك الكتلة الشرقية التى قادها لعقود عديدة، أصبح من العوامل التى ساعدت على إفراز مفهوم ((العولمة)) وتمت بشكل غير مسبوق مظاهر الهيمنة الغربية بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية على العالم. ومن ثم أصبح مفهوم ((العولمة)) راسخاً الآن كحالة واقعة، ينبغى التعامل معها، وأصبح الجميع يعيشون شاءوا أم أبوا ((عصر العولمة))!

ولعل هذه ((الحالة الواقعة)) هو ما يثير التساؤل من جديد عن مفهوم ((العولمة)) وماهيتها؟! والحق أنه بعيداً عن مظاهر التغنى بالتقارب القائم بين شعوب العالم، وتشكلهم بمظاهر الحضارة الغربية بصورتها الأمريكية المعاصرة. فإن هذا

التشكل نفسه هو ما يثير عوامل النقض لمفهوم ((العولمة))؛ فالمفروض أن تكون عوامل التقارب قد تمت بفعل الحوار، وتبادل الثقافات، وتبنى العوامل الإيجابية التى تسهم بها كافة الشعوب فى كافة نواحى الحياة : اقتصاديا وسياسيا وثقافيا، والمفروض أن آليات الاتصال ووسائل نقل المعلومات الحديثة مسخرة لتحقيق هذا الغرض.

لكن ((الحالة الواقعة)) التى تمخضت عنها عوامل نشأة العولمة بمعناها المعاصر قد أفرزت عوامل العداء، أكثر مما أفرزت عوامل التقارب.

إن الموجود حقاً هو ((عولمة)) مفروضة بالقوة الغاشمة للولايات المتحدة وبالقوة الغاشمة لاقتصاد بعض الشركات متعددة الجنسيات التى تأخذ من أمريكا وبعض الدول الأوربية مركزاً لها، ومحكومة بمعايير مزدوجة للحكم فى معظم الأحيان. ومن شأن كل هذا أن تكون هذه ((الحالة الواقعة)) و ((الخطاب)) الذى يروج لها مرفوضين من قبل ((الآخر)) وإن خضع لهما ظاهرياً، ومن ثم فإن هذه ((الحالة الواقعة))" تتضمن تلقائياً عوامل رفضها ونقضها.

فإذا كانت الدولة التى تقود حركة ((العولمة)) وحليفاتها غير معنيات إلا بتحقيق مصالحهما الآنية، وفرض تحقيق هذه المصالح بالقوة العسكرية، وبالتدخل فى شئون الدول الأخرى أحياناً، وبالسيطرة على المؤسسات والمنظمات الدولية، سواء المؤسسات السياسية كالأمم المتحدة ومجلس أمنها المرهون بإرادة الخمس الكبار فيه، وبحقهم فى استخدام الفيتو، لإعاقة أى قرار، يعارض مصلحة أى منها، أو المؤسسات الاقتصادية كالبنك الدولى وصندوق النقد الدولى وكذلك الشركات الكبرى عابرة القارات برؤوس أموالها الضخمة التى لم يعد أمام حرية انتقالها وسيطرتها على اقتصاديات الدول النامية والمتخلفة أى قيود.

أقول إذا كانت تلك الدولة بعناصر هيمنتها المختلفة هى قائدة حركة ((العولمة)) فهي بلاشك غير صالحة للقيادة أخلاقيا، وإن كانت تملك مقوماتها اقتصادياً وسياسياً وعسكرياً !! وهذا هو ما بدأ يدركه منظرو ((العولمة)) ودعاتها وخاصة فى دول الجنوب؛ وها هو مفكرنا ((السيد يسين)) الذى كان قد بدأ يكتب عن تشكل حضارة عالمية جديدة شعارها ((وحدة الجنس البشرى))، يدرك مؤخراً أن مشروعه لفهم العالم بعد انهيار الكتلة الاشتراكية بنظامها الشمولى كان متفائلا أكثر مما ينبغى "لأنه سرعان ما تبين له من خلال التعمق فى قراءة الملامح الراهنة للنظام العالمى المتغير، أننا بصدد معارك كبرى أيديولوجية وسياسية واقتصادية وثقافية ، من الصعب التنبؤ بنتائجها النهائية ،لأن المسألة ستتوقف على قدرة نضال الشعوب على مواجهة العملية الكبرى التى تقودها الولايات المتحدة الأمريكية تحت شعار ((العولمة)) لإعادة انتاج

نظام الهيمنة القديم"[1] .إن هذا الإدراك المتزايد لطبيعة التناقض بين خطاب ((العولمة)) وسلوك دعاتها هو ما سيؤدى حتما إلى رفضها وتجاوزها. ومن ثم فإننى أميل إلى اعتبار ((العولمة)) مجرد مرحلة تاريخية مثل مراحل تاريخية كثيرة سابقة. وما أقوله وما أراه ليس بعيداً عن السياق السائد لمناقشة قضية ((العولمة)) وتعريفها؛ فهناك بالفعل من يعرفون ((العولمة)) باعتبارها "حقبة تاريخية محددة أكثر منها ظاهرة اجتماعية أو إطاراً نظرياً"؟[2]

ورغم أن هذا التعريف للعولمة لا يهتم بكونها ظاهرة اجتماعية أو إطاراً نظرياً لفهم طبيعة المرحلة التى يعيشها العالم الآن بما فيها من مضامين اقتصادية وسياسية وثقافية، فإن أصحابه قد أصابوا الهدف حينما أكدوا على أنها مجرد حقبة تاريخية وأن ((العولمة)) ليست إلا مجرد اصطلاح للدلالة على هذه الحقبة التاريخية التى ستمضى مثلها مثل حقب تاريخية سابقة سميت بأسماء عديدة.

وفى اعتقادى أن تفريغ مصطلح ((العولمة)) من معناه والذى يبدو من خلال التناقض بين ما يقال فى الخطاب النظرى لدعاته، وبين ما يجرى فى الواقع من ممارسات هؤلاء الدعاة ومنفذى سياساته، هو الذى سيعجل بانتهاء هذه الحقبة التاريخية التى لم يشهد تاريخ البشرية مثيلا لها فى تناقض القول مع الفعل وفى اختلاط المفاهيم وازدواجية المعايير. فضلاً عن كل مظاهر الظلم والتعدى على حقوق الآخرين بأشكال متعددة منها الظاهر وكثير منها ملتو لا يفطن له المظلوم إلا بعد حين !!

ثانياً: طبيعة القوة المسيطرة : الولايات المتحدة الأمريكية :

إن تحليل الشخصية الأمريكية ومعرفة ما يجرى داخل المجتمع الأمريكى وصورة الأمريكى فى نظر نفسه مسألة فى غاية الأهمية، إذا ما أردنا أن نقرأ المستقبل القادم للبشرية فى عصر ((العولمة)) وما بعد ((العولمة)).

إن أمريكا كما هو معروف قامت على أكتاف المهاجرين – الغزاة من مختلف الجنسيات الأوربية : إنجليز وألمان وفرنسيين وأيرلنديين وإيطاليين و روس ثم اختلطت هذه الجنسيات بالطبع بأهل البلاد الأصليين من الهنود الحمر الذى حدثت لهم أكبر حركة تطهير عرقى شهده العالم ومع ذلك بقى منهم من بقى واختلطت كل هذه التركيبة السكانية بمهاجرين من أصول غير أوربية من أسيويين وأفارقة وزنوج وعرب ويهود . إن كل هذه الجنسيات من مختلف الأعراق جرى صهرها عبر هيمنة الثقافة الأنجلو أمريكية وفرضها على الجميع. إن ((الأمركة)) -على حد تعبير أحدهم – لم تكن عملية صهر بمعنى التطرير وإنما بمعنى السبك. فالمجتمع الأمريكى لم يكن يُنظر إليه على أساس تشكله من أجزاء جرى تطريرها، وإنما من ناتج صهر كصهر

خام الذهب لتحويله إلى سبيكة. وفى نظر صاحبنا فإن ((الأمركة)) لم تكن تعنى تطهير الأقليات العرقية، بل تطهير الأقليات من عرقيتها[٣].

وعقب الفراغ من عملية الصهر أو التطهير فلتسمها ما تشاء تشكلت دولة أمريكا على أساس من إعلان الاستقلال الأمريكي، وأصبح((جورج واشنطن)) أول رئيس للجمهورية فيها. ومنذ ذلك التاريخ البعيد والأمريكيون يعتقدون أنهم ابتكروا أعظم بلد وأعظم دولة عرفها التاريخ الإنسانى، بل لقد اعتبر المستوطنون الأوائل - كما قال المفكر الأمريكى الشهير ((إمرسون)) - أن بلدهم هو المخلوق الأخير وأعظم صدقة تصدق بها الرب على العالم ! ولم يمض ١٩٠ عاما على تأسيس أمريكا حتى قال الرئيس ((كيندى)) : إن الأمريكيين هم الحراس على معاقل الحرية فى العالم[٤]! ومن هذا وذاك تتكشف أبعاد رؤية الأمريكيين لأنفسهم بأنهم هم الأجدر بقيادة العالم . ومن ثم فقد كانوا دائما ينتظرون الفرصة تلو الأخرى لإثبات أحقيتهم فى ذلك، حتى نجح((جورج بوش)) فى صك مصطلح((النظام العالمى الجديد)) بقيادة الولايات المتحدة عقب انهيار الاتحاد السوفييتي، ومن ثم دشن سيطرة الولايات المتحدة الأمريكية على العالم إن لم يكن عن رضى فبالإذعان والتسليم وإن لم يكن بالاثنين، فليكن بفرض ذلك بقوة السلاح وبفرض العقوبات وعزل الحكام وعزل الدول وفرض الحصار عليها .. الخ.

والآن لنتساءل عن صورة هذا السيد للعالم المدعو أمريكا، ما هى الصورة الحقيقية لأمريكا من الداخل!! وما هى معالم الشخصية الأمريكية ؟!

لقد وجه هذا السؤال الأخير لمديرة مكتب الإحصاء الأمريكى فى وزارة التجارة الأمريكية فقالت : إنه لا يوجد مثل هذا الشخص الذى يمثل الصورة النموذجية للشخص الأمريكى !! ولديها كل الحق؛ فسكان أمريكا كما أشرنا آنفا يتسمون بأقصى قدر من التنوع العرقى؛ فلقد أظهر إحصاء ظهر ١٩٩٧م الكثير من الدلالات ؛ فالأمريكيون قد بلغ عددهم فى ذلك العام ٢٦٧ مليون شخص، بلغت نسبة السكان البيض بينهم ٧٣%، بينما بلغت نسبة السود ١٣% أما أهل البلاد الأصليين من الهنود الحمر فقد بلغت نسبتهم واحد فى المائة بينما بلغ نسبة السكان الآسيويين ٤%، أما الهيسبانيين فقد بلغت نسبتهم ١١% [٥]

ومع أن هذا العدد من السكان إجمالاً يبلغ أقل من خمس سكان دولة مثل الصين، فإن إجمالى الناتج القومى لهم بلغ فى ذلك العام أكثر من ضعف إجمالى الناتج القومي للصين. ورغم ذلك فإن الميزان التجارى للولايات المتحدة عام ١٩٩٦م كان مصاباً بالعجز التجارى مع اليابان والصين وكندا والمكسيك وألمانيا، وبلغت نسبة من

عدوا تحت خط الفقر فيها حوالى ٣٦,٥ مليون من عدد سكانها !! كما بلغت نسبة البطالة حوالى ٥.٥%، كما بلغت نسبة الجريمة لكل ١٠٠ ألف من السكان حوالى ٥٠٧٨ جريمة سواء كانت جرائم عنف أو جرائم الممتلكات(٦).

وما له دلالة أخلاقية واضحة عن طبيعة المجتمع الأمريكى متعدد الأعراق والأجناس، تلك الدراسة التى أعدتها جامعة ثاوث كارولينا عام ١٩٩٣م عن اغتصاب النساء بالولايات المتحدة، حيث تبين أنه قد اغتصب فى هذا العام وحده ١٢,١ مليون امرأة بالغة. وفى مسح أجرى على ٤ آلاف امرأة منهم تبين أن ٢٩% منهن قد اغتصبن من الجيران والأقارب والأصدقاء وأن ١٦% منهن فقط أبلغن البوليس بينما خشيت ٦٩% منهم الإبلاغ خوفًا من التأنيب. كما اتضح أن التحرش الجنسى أصبح مشكلة تواجه النساء فى مكان العمل، وأن الرجال والأولاد والبنات أصبحوا أيضًا من ضحايا التحرش الجنسي، حيث ثبت أن بين كل ١٠ تلاميذ تعرض منهم ٨ للتحرش الجنسى(٧). أما أطرف استطلاع للرأى فقد جرى على يد مجلة ((نيوزويك)) عام ١٩٩٥م حول نظرة الأمريكيين لبلدهم حيث سئلوا عن التغيرات التى حدثت للشخصية الأمريكية خلال العشرين سنة السابقة، فكانت إجابة معظمهم ترى أن الشخصية الأمريكية تغيرت للأسوأ، علما بأن الاستطلاع جرى على عينات من الأمريكيين الزنوج والبيض والهيسبانيين! وحينما سئلوا : هل ستظل أمريكا أمةً واحدة بعد ١٠٠ سنة، جاءت إجابة أغلبية السود بالنفى، بينما جاءت أغلبية البيض والهسبانيين بالإيجاب(٨). وهذا يدل على مدى تطلع السود إلى تفكك هذه الأمة، ومدى ما يعانونه من ظلم واضطهاد على أيدى العنصرين العرقيين الآخرين ! ومما يزيد من توضيح تناقض الشخصية الأمريكية أنه حينما أجرى استطلاع للرأى حول نموذج الشخصية الأمريكية جاءت إجابة الأغلبية فى صالح لاعب كرة السلة ((مايكل جوردون)) !! وللقارئ العزيز أن يحكم على مستقبل مجتمع مثل هذا!! أما عن الحكم الأمريكى الذى تتفاخر به أمريكا، ويسعى إليه الساعون إلى الرفاهة والرخاء، فقد تفاوت إحساس الأمريكيين به حسب ما وصلوا إليه من تحقيق لطموحاتهم؛ فإذا كان((بيل كلينتون)) قد قال معبراً عنه : إنه حلم بسيط ومؤثر.. إذا عملت بجد وفق القواعد المرعية فإنك يجب أن تحصل على فرصة أن تصل إلى أقصى مدى!، فإن ((مالكولم إكس)) قد قال : أنا لا أرى أى حلم أمريكى، أنا أرى كابوساً أمريكيا(٩). وإذا كان رجال السياسة قد عبروا عن الطموح التوسعى المجنون للإحتكارية الأمريكية؛ حينما قال ((تيودور روزفلت)) : "أمركة العالم هى مصير وقدر أمتنا"، وقال السيناتور ((البرت بيفريدج)): " نحن انجلوساكسون ويتعين علينا أن نلتزم بما يفرضه علينا دمنا، ونحتل أسواقاً

جديدة بل أراض جديدة إذا لزم الأمر[١٠]"، أقول إذا كان رجال السياسة قد عبروا عن هذا الطموح الذى نشهد مدى تحققه هذه الأيام ، فإن ((إريك فروم)) عالم النفس الأميركى الشهير يقول : "نحن كبشر ليست لنا أهداف سوى أن ننتج أكثر وأكثر. إرادتنا غير موجهة إلى شئ. بل لا إرادة لنا لكى نريد، نحن يتهددنا خطر الفناء بسلاح نووى، وخطر الموت بفعل السلبية التى غرستها فينا الحياة، السلبية نتيجة ابتعادنا عن مسئولية اتخاذ القرار[١١] " وها هو أيضاً عالم نفسى أمريكى آخر يدعى ((سيمور هاليك)) يقول بعد دراسته حال الشباب الأميركى الرافض فى أمريكا : "لعل أهم عامل ضاغط غير مباشر ولكنه حقيقى على حيوات الطلاب هو الحياة فى مجتمع الوفرة الذى فشل فى الاعتراف بضرورة تحديد أهداف للحياة ذات معنى وغير مادية[١٢] ".

وبالطبع فإن ما يقوله علماء النفس الأمريكيون يعد خير تعبير عن حالة مجتمع يقوم على تحقيق أكبر قدر من الرفاهية المادية لأبنائه، دون أن يعنى أدنى عناية بأى غايات أخلاقية ودينية للوجود الإنسانى. وليس أدل على ذلك التردى الأخلاقى والاستغراق فى إشباع لذات الجسد، ممثلة فى لذات البطن والفرج، من ذلك الافتتان المجنون للأمريكيين بالجنس لدرجة اعتباره رمز الحرية والتحرر، بل رمز الحلم الأمريكى فى الحرية والتحرر والحراك، وأن الأمريكيين يتعاملون مع الجنس فى الحياة، على أنه ما يؤخذ بالقوة دون نقاش، ويسعون وراءه حتى لا يفوتهم، وينفتحون له حتى يمتلئوا به..[١٣]".إنه إذن مجتمع شهوانى إلى أبعد مدى ممكن فرمز قوته الإنتاج الاقتصادى والعسكرى ورمز تحرره وحريته الجنس، لدرجة أنه لم يعد يجدى لديهم الزواج، ولا حتى ممارسة الجنس خارج مؤسسة الزواج، بل اتجهوا إلى ممارسة الشذوذ الجنسى وبلغت نسبة ممارسته لديهم ١٠٠% [١٤]!!

وإذا كان ما سبق من عوامل ثقافية واجتماعية وجنسية وأخلاقية تنذر بأفول أمريكا، فإن الحال نفسها يتعلق بعناصر القوة الأمريكية أعنى القوة العسكرية والاقتصادية . وقد لخص المؤرخ الأمريكي البريطانى الأصل ((بول كينيدى)) معضلة القوة الأمريكية بشقيها الاقتصادى والعسكرى بقوله فى كتابه ((صعود وأفول القوى العظمى)) إن الإمبراطوريات الكبرى فى التاريخ ابتداء بالإمبراطورية الرومانية وانتهاء بالإمبراطوريتين البريطانية والفرنسية سقطت تحت وطأة الكلفة الاقتصادية العالية لإنفاقها العسكرى، وحذر من أن تلقى الإمبراطورية الأمريكية نفس المصير. ويؤكد ((كينيدى)) تحذيره فى كتابه الأخير ((الاستعداد للقرن الحادى والعشرين)) قائلاً أن المكانة الدولية لأمريكا بسبب قوتها العسكرية كانت وراء تخصيص ٣٠٠ مليار

دولار سنويا للنفقات الدفاعية. وقد تسبب زيادة الإنفاق العسكري في إبطاء معدلات نمو الاقتصاد الأمريكي بشكل ملحوظ، خلال العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين، مما ترتب عليه زيادة الديون الخارجية وعجز الميزان التجاري وميزان المدفوعات، وتراجع الاقتصاد الصناعي لمصلحة اقتصاد الخدمات[١٥].

أما احتمالات الإصلاح لهذا الوضع الاقتصادي والاجتماعي المتردي، فإن ((كينيدي)) يرى أنه حتى لو توافر حافز الإصلاح، فلن تكون هناك استجابة منسقة من الولايات المتحدة، إلا إذا أدركت القيادة السياسية خاصة الرئيس الأمريكي التهديدات الكبرى التي تواجه البلاد، وكانت لديها القدرة والشجاعة لتعبئة الرأي العام ليقبل التغيرات التي سيجدها كثيرون غير مريحة. وهذا يتطلب بالتالي قيادة تختلف تماماً عن ذلك النوع من القيادات التي تظهر في البيت الأبيض الآن، سواء اهتمت بالعجز الداخلي أو سكان العالم أو قضايا البيئة[١٦].والحقيقة أن ما رآه العالم على شاشات التليفزيون يوم الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١م، يوم الانفجارات التي ضربت رموز الهيمنة والعزة الأمريكية: برج التجارة العالمي، البنتاجون، حيث الرئيس الأمريكي مذعوراً لا تكاد تحمله ساقيه، وطائرته تجوب سماء الولايات المتحدة، بحثاً عن مكان آمن ينزل فيه، لهو خير دليل على ضعف مؤسسة الرئاسة، وما توفره الانتخابات الأمريكية من قيادات هشة رغم فخامة الظاهر والطنطنة الدعائية الفارغة !

إن هذا الحدث بالذات قضى في واقع الأمر على البقية الباقية من الحلم الأمريكي، رغم كل ما تفعله القيادة الأمريكية لتحسين الصورة، ولفرض الهيمنة بضرب أفغانستان ومساندة إسرائيل بشكل سافر في ضربتها الهمجية للفلسطينيين، وإعادة احتلال أراضيهم المحررة، فهذا الحدث - الذي لا تزال الكتابات تترى لكشف أبعاده - قد كشف عن هشاشة النظام العسكري والأمني الأمريكي، كما كان من نتائجه القضاء على الديمقراطية التي تتغنى بها أمريكا؛ فقد سنت قوانين طوارئ، قضت على الحريات العامة في أمريكا، وأعطت الرئاسة الأمريكية سلطات مطلقة على تعبير ((تييري ميسان)) الذي كتب كتاباً بعنوان ((الخدعة المخيفة)) رفض فيه قبول النظريات والتفسيرات التي أعلنتها جهات التحقيق الأمريكية بشأن تلك الأحداث، لما تضمنته من غموض وتناقضات، مؤكداً على أن ثمة مؤامرات داخلية ومحاولة انقلابية من داخل الإدارة الأمريكية نفسها، استهدفت استيلاء مجموعة معينة على السلطة وتساءل الكاتب: هل يمكن أن يتصور أحد أن القوات العسكرية الأمريكية لم تقم بأي إجراء لوقف الهجوم؟! وهل يمكن للمرء أن يقتنع بأن النظام الإداري العسكري الأمريكي لم يكن قادراً على تحديد مكان طائرة بوينج موجودة في منطقة لا تتجاور

مساحتها بضع عشرات من الكيلومترات، وأن طائرة مدنية ضخمة يمكن أن تخدع مقاتلتين اف ١٦ أرسلتا لاقتفاء أثرها[١٧]؟!! إن تلك وغيرها تساؤلات، أثارها ((تييرى ميسان))وتبرهن فيما يتعلق بتلك الحادثة الفريدة أن ثمة خللا فى النظام الدفاعى الأمريكى، وأن ثمة خللا فى النظام الأمنى والمخابراتى والقضائى الأمريكى وأن مؤامرات كثيرة تحاك لسيطرة أفراد بعينهم على مؤسسة الرئاسة والتصرف بالرئيس ومعاونيه كما يشاءون، كما أن مؤسسة الرئاسة نفسها قد استغلت الموقف، وأصدرت من القوانين ما يجعلها الحاكم بأمره فى الأمريكيين، بعد تقييد حرياتهم الشخصية بالكثير من التشريعات والقوانين!!

على أى الأحوال فإن الكثير من الأمريكيين يدركون حقيقة انهيار أمريكا داخلياً، قبل مواجهتها للتحديات والمنافسة الخارجية، فهده هى شهادة بيل كلينتون صاحب الفخار بالحلم الأمريكى الذى قال فى خطاب ترشيحه للرئاسة "أعرف أن منافستنا فى المستقبل ستكون مع ألمانيا وبقية أوربا واليابان وبقية بلدان آسيا. وأعرف أننا بصدد أن نخسر زعامة أمريكا للعالم لأننا نخسر الحلم الأمريكى هنا فى الداخل[١٨]".

أما ((نعوم تشومسكى)) الفليسوف الأمريكى المعاصر فيقول أن ثمة خللاً واضحاً فى النظام الدولى فى مرحلة ما بعد الحرب الباردة؛ فالنظام اقتصادياً مثلث القطبية (اليابان وألمانيا والولايات المتحدة) أما عسكريا فيبدو أحادى القطبية (الولايات المتحدة) والقوة العسكرية دون قاعدة اقتصادية تدعمها كارثة[١٩].إن ((تشومسكى)) يرى إذن أن مصير ذلك النظام الأمريكى الكونى فى مرحلة ما بعد الحرب الباردة هو الانحطاط والانهيار ؛ فالتفوق العسكرى الحاسم للولايات المتحدة، يرافقه انهيار فى قدرتها الاقتصادية مقارنة بألمانيا واليابان.

ويوافقه فى ذلك شاهدنا الثالث((ديفيد ان لوتوارك)) الذى قال فى كتابه ((الحلم الأمريكى المهدد)) إن أمريكا يمكن أن تتحول إلى دولة من العالم الثالث مع اقتراب عام ٢٠٢٠، وأن بعض التقديرات المتفائلة تزيد عشرة أعوام أو خمسة عشر عاماً[٢٠]. وبالطبع فإن مؤشرات اقتصادية واجتماعية تؤيد هذا الكلام من واقع الإحصاءات الأمريكية نفسها عن متوسط الدخل ومعدلات الفقر والبطالة فى المجتمع الأمريكى.

إذن لاشك أن ثمة مؤشرات عديدة تشير إلى أن هذا الكيان الضخم الذى يطلق عليه الولايات المتحدة الأمريكية تتضافر داخله عوامل عديدة اجتماعية واقتصادية وسياسية وعسكرية مؤدية بصراعات وتفاعلات مرعبة ،قد تؤدى به وترشحه للسقوط من عليائه، بعد أن بلغ الذروة التى لابد من التهاوى بعدها بفعل تلك العوامل الداخلية، وبفعل التحديات الخارجيه كذلك.

ثالثاً : طبيعة القوى الخارجية المنافسة :

تتفاوت تنبؤات المؤرخين وفلاسفة التاريخ حول من يقود التحدى الحضـــارى المناوئ للحضارة الغربية والهيمنة الأمريكية، وخاصةً بعد انهيار الكتلـــة الاشـــتراكية وتفكك الاتحاد السوفيتى. والحقيقة أنه رغم هذا التفاوت فى الرؤى والمنطلقات فإن ثمة ما يشير إلى نوع من الاتفاق بين الجميع غربيين وشرقيين، مؤرخين وفلاسفة تـــاريخ إلى أن التحدى الأعظم الذى سيكون بارزاً فى حوالـــى ثلـــث هـــذا القـــرن الحـــادى والعشرين، إنما هو من نصيب آسيا بقيادة الصين، وخاصةً إذا مـــا نجحـــت القوتـــان الأعظم فى آسيا : الصين واليابان أن تصلا إلى تفاهم مشترك، وإزالة أسباب العداء أو انعدام الثقة الذى ولدته من قبل صراعات تاريخية!

ورغم أن البعض((كتوينبى))[٢١]و ((هنتنجتـــون))[٢٢]و ((فوللـــر)) وغـــيرهم يرشحون الحضارة الإسلامية أو الإسلام للتنافس مع الصين وآسيا على هـــذا التحـــدى للحضارة الغربية، إلا أن هذا التحدى من قبل الإسلام والمسلمين فى العالم لن يحـــدث فى المدى المنظور أو فى المستقبل القريب. وقد لخص ((فوللر)) أسباب ذلك بقوله "إن العمل الموحد المحتمل من قبل الدول الإسلامية ضد مصالح الغرب هو إمكانية نظريـــة وليس مرجحاً أن يكون على أساس منهجى منظم.. فإن مصـــالح الـــدول الإســـلامية الخاصة متباينة بما يكفى للحيلولة دون قيام جبهة مشتركة إلا فى ظل ما يرونه أنه أشد التحديات خطراً [٢٣]."

وعلى ذلك فالقوى المرشحة للتحدى الحقيقى مع الهيمنة الأمريكية القائدة للنظـــام العالمى الكوكبى، إنما هى القوتان الآسيويتان الأهم: الصين واليابان؛ "فالصين مـــهيأة إذا ما سارت الأمور رخاء كما هى الآن لكى تصبح حوالى العقد الثالث مـــن القـــرن الواحد والعشرين أكبر اقتصاد قومى فى العالم [٢٤]". والحقيقة التى يؤكدها المحللـــون الاقتصاديون الغربيون "أنه على الرغم من المشكلات لن يمكن إيقاف الصين صاحبـــة التجربة فى الإصلاح الاقتصادى .. وهى تجربة مذهلة تجـــاوزت حـــدود أحـــلام أى إنسان [٢٥]. ويؤمن بهذه التوقعات ذاتها عدد لا بأس به من الصحـــافيين والأكـــاديميين وعلماء المستقبليات الذين يرون أن الصين تحظى بمستقبل على المدى البعيـــد أســـطع من الصورة التى يتصورها الرسميون المتفائلون فى بكين ذاتها. وهم يؤكدون أن مـــا يجرى فى آسيا بقيادة الصين بعد تحديثها، هو أهم تطور فى عـــالم اليـــوم؛ وأنـــها أى الصين ستصبح الإقليم المهيمن على العالم: اقتصادياً وسياسياً وثقافياً وهى مرشحة فـــى نظرهم بعدد سكانها وشبكات الأعمال الصينية عبر البحار لأن تطغى علـــى اليابـــان، وتظهر باعتبارها القوة الاقتصادية الأكثر دينامية فى العالم [٢٦].

والحقيقة أن هذه التوقعات المتفائلة بالنسبة للصين ومستقبلها أمامها عوائق عديدة، يدركها المضاربون بهبوط الصين (٢٧)، لكن هذه العوائق لا يمكن أن تطمس حقائق الوضع القائم فى الصين؛ فهناك إقبال من قبل الشعب والحكومات المتعاقبة على مواصلة الإصلاح الاقتصادى والسياسى؛ فالمناطق الحرة تتزايد فى الصين والتحديث يطال كل مجالات الحياة، وخاصة فى المجال الاقتصادي، والنمو آخذ فى ازدياد مطرد، لا يتنازل فيه الصينيون عن رقم ١٠% سنوياً . وقد أكد الاقتصاديون أن "الصين أمامها حتى عشرينيات القرن الواحد والعشرين، لكى تكون نداً للولايات المتحدة من حيث الناتج المحلي(٢٨) ". والحقيقة التى يستند عليها هؤلاء أن النمو المفعم حيويةً وقوة ، ذلك النمو الذى ينقل أمة من وضع متخلف إلى أمة حديثة على مدى جيل واحد ليس مجرد استثناء يابانى؛ فالملاحظ أن بلدان شرق آسيا ابتداءً من سنغافورة إلى سول برزت فى صورة من ينفث ناراً فى معدلات نمو إجمالي الناتج المحلى والإنتاجية والمدخرات ومعدلات الاستثمار – على حد تعبير مؤلفى ((التنين الأكبر)) (٢٩). وبالطبع فإن الإحصاءات بالنسبة للصين تشير إلى تأكيد هذه الحقيقة؛ فإجمالى الأصول فى الصين مسألة مثيرة للانتباه : إذ بها أضخم قوة عمل فى العالم، قادرة على العمل بأجور متدنية، وتألف العمل الجماعى الشاق، دون شكوى أو تذمر. والجامعات تخرج سنويا عشرات الآلاف من المهندسين ذوى المهارات العالية بالمقاييس العالمية وهم متخصصون فى مجالات حاسمة لتطوير صناعات التكنولوجية العالمية. كما أن الصين لديها موارد طبيعية غنية وشديدة التنوع والوفرة، مما يمكن إن تحسد عليه من جيرانها الآسيويين أنفسهم. أما سكان الصين أنفسهم فقد اعتادوا العمل بحماس شديد، مع تحملهم لصعاب ومشقات لا قبل لغيرهم بتحملها. وتوجد فى الصين سلطة سياسية مركزية يمكنها إذا شاءت أن تجعل الأمة ترصد كل جهدها للبناء الاقتصادى متحررة من التشريعات البيئية المفروضة قسرًا ومن الأعباء الضريبية، وغير ذلك من قيود البيروقراطية. كما أن الشركات الاستثمارية الكبرى فى العالم تتنافس على العمل فى الصين . أما الثقافة الصينية فهى من أجدر الثقافات على ظهر الأرض التى تتوافر لها خاصية الاستمرارية والدوام وتتصف بالروح العملية والمادية والتنظيم الذاتى والقدرة على التكيف (٣٠) .

إن دارسى الصين المعاصرة يؤكدون تماماً على أن الصينيين المعاصرين قادرون على التقدم نحو المستقبل، انطلاقاً من خلفيتهم التاريخية العريقة ومن سمات شخصيتهم القومية التى لا ترى أى تناقض بين التمسك بالتقاليد الكونفوشية القديمة التى يؤمنون بها وبين امتلاك كل عوامل ثقافة الحداثة والتحديث الغربية المعاصرة؛ إن

الشعب الصينى الحديث يتميز بالوعى الإيجابى وبالقدرة على امتلاك شبكة جديدة من معانى الثقافة الحديثة وبناء فكر قومى معاصر يستقبل بإيجابية طرفى المعادلة : الثقافة الصينية التقليدية والثقافة الأجنبية الحديثة، وهو قادر على تنقية ثقافته التقليدية من الخزعبلات والخرافات التى لا تعيق التحديث وصنع التقدم(٣١).

إذا ما كان ذلك هو ما يجرى فى الصين، فما يجرى فى اليابان رغم اختلاف الظروف والسياسات والأهداف إنما يتجه فى المسارنفسه، مسار امتلاك عناصر القوة والتحدى؛ فلم يعد أحد يمارى فى أن اليابان هى القوة الاقتصادية الثانية فى العالم بعد الولايات المتحدة الأمريكية، وأنها نجحت بعد قرن وربع القرن من بداية عصر الميجى(*)(عصر التحديث) أن تصبح ندا للغرب. لقد أصبحت تمثل مع أوربا وأمريكا الشمالية الكتل الثلاث الاقتصادية الرئيسية فى العالم. تلك الكتل التى هيمنت ولا تزال – على الاستثمارات العالمية، سواء كمنشأ تصدر عنه الاستثمارات أو مستقر تتوجه إليه هذه الاستثمارات . والطريف أنه بينما تتدفق الاستثمارات بكثافة عالية بين أمريكا وأوربا، فإن اليابان بقيت مصدراً صافياً للاستثمار الأجنبى المباشر إلى هاتين المنطقتين فى الإحصاء الذى جرى عام ١٩٩٦م(٣٢).

ولعل هذا الارتباط الاقتصادى بين الاقتصاد اليابانى والاقتصاديين الأوربى والأمريكى، فضلا عن الحماية العسكرية الأمريكية لليابان والدستور اليابانى ذى الأصل والطابع الأمريكي، هو ما يجعل البعض لا يتصور مطلقا إمكان أن تنفصل اليابان عن عجلة الهيمنة الأمريكية أو عن عجلة الحضارة الغربية عموما.

والحقيقة هى أنه على الرغم بأن اليابان قد درجت على تأييد الأهداف الأمريكية، حتى لو كانت تتعارض مع المصالح اليابانية، إلا أن اليابانيين يدركون جيدا، كما تدرك ذلك معهم غالبية الأمم ما عدا الأمريكيين أن اليابان لا تفعل ذلك إلا تحت وطأة كونها محمية عسكرية أمريكية(٣٣). ولعل الحقيقة التى تبدو الآن غامضة وربما تبدو فى المستقبل أكثر وضوحا هى أن اليابان قادرة على تغيير اتجاهها التاريخى وقتما يشاء أهلها؛ فقد غيروا اتجاههم مرتين ونجحوا فى ذلك نجاحا مبهرا؛ فقد غيرت اليابان اتجاهها لأول مرة مع ((عصر الإحياء الميجى)) منذ عام ١٨٦٨م حيث بنت نفسها كدولة صناعية حديثة، وغيرت اتجاهها مرة أخرى بعد الهزيمة فى الحرب العالمية الثانية عام ١٩٤٥م فتبنت نظاما سياسيا ديمقراطيا على الطريقة الأمريكية. وفى المرتين كانت النتائج واضحة وملموسة؛ فقد أقام ((الميجى)) فى اليابان مصانع الصلب وترسانات السفن ومصانع الأقطان والسكك الحديدية.. الخ. كما جلب الأمريكيون معهم بعد الحرب العالمية لليابانيين حق الاقتراع وتحرير المرأة

وحرية القول وتحول فقراء الريف ملاكا[٣٤]. وتقبل اليابانيون الهدية رغم الصدمة الشديدة عقب الهزيمة وقبول الأمر الواقع، ونجحوا فى أن يتكيفوا مع هذا الواقع الجديد، وينشئوا نظامهم السياسى الديمقراطى وينافسوا سياسيا واقتصاديا أوربا وأمريكا معا.

واليوم يعيش اليابانيون حالة من القلق والترقب حيث تجرى داخلهم حالة جديدة من التغيير حيث يشعرون أن عليهم أن يحققوا طموحا جديدا وأن يتخذوا قراراتهم لأنفسهم بعيدا عن أى ضغوط رغم كل ما يدركونه من تعقيدات وارتباطات وقيود تعوق ذلك.

إن اليابانيين إن نسوا، لن ينسوا أبدا ما قاله الجنرال ((ماك آرثر)) أمام مجلس الشيوخ الأمريكى، بعد عودته من مهمته العسكرية فى اليابان عام ١٩٥١م. لقد قال هذا الجنرال : إنه بمقاييس المدنية الحديثة فإن اليابانيين أشبه بصبى فى الثانية عشرة من عمره مقارنة بتطورنا نحن حيث نحن فى الخامسة والأربعين !! إن التركة الأمريكية فى اليابان ثقيلة ومركبة أبرز كلام ((ماك آرثر)) أسوأ ما فيها، وهو أن اليابانيين كائنات هامشية وثانوية بالنسبة للأمريكيين . والطريف أن هذا التصور عن اليابانيين كرره ((خروتشوف)) الذى قال عنهم عام ١٩٥٨م أنهم ليس لديهم ما يقدموه إلا الزلازل والبراكين، كما جاراه الجنرال ((ديجول)) الذى قال بعد زيارة رئيس وزراء اليابان لفرنسا أن اليابان أمة من بائعى الترانزستور[٣٥].

وبالطبع فإن هذا الصورة عن اليابانيين فى المنظور الغربى قد تغيرت إلى حد ما بفعل التحدى اليابانى الذى جعل منهم أمة متقدمة صاحبة ثاني أكبر اقتصاد فى العالم وإحدى القوى الرئيسية الثلاثة فيه ومع ذلك فلا يزال الأمريكيون يغالطون أنفسهم ويتصورون أن اليابانيين لا يزالون "لا يريدون شيئا إلا أن يكونوا مثلهم"، وهم فى ذلك يتجاهلون – كما هو شأنهم دائما – التاريخ فلم يروا أن اليابان وهى أكثر حضارات العالم – كما يرى((سميث)) – قدرة على التعلم، ويمكن أن تستوعب أى شئ، وتظل دائما هى اليابان، فلا شئ تستورده اليابان من الخارج – لا عيدان الطعام ولا القانون الدستورى – يبقى على حاله بعد أن تستوعبه ؛ فقبل ألف سنة من مجئ الأمريكيين إلى اليابان كان اليابانيون مغمورين فى ثقافة الصين وحضارتها ومع ذلك لم يتحولوا قط ليصيروا صينيين[٣٦]

ولذلك فإن الحقيقة التى اكتشفها ((سميث)) فى كتابه عن ((اليابان)) هى أن اليابانيين بعد أن تمكنوا من اللحاق بالغرب أصبح عليهم أن يثبتوا أنفسهم بالكشف عن هويتهم المستقلة. وأن الغرب لم يعد يمسك بالمرآة التى يرى اليابانيون فيها أنفسهم

وإنما أصبحت المرآة بيد اليابانيين ليروا أنفسهم فيها[٣٧]!

وكل هذا يعنى ببساطة أن اليابان، بعــد أن اسـتقرت علــى طريــق التقــدم والاستقرار السياسى والاقتصادى، لم تعد فى حاجة إلـــى هــذه الهيمنـــة الأمريكيـــة المفروضة عليها منذ عدة عقود كما لم تعد المقاييس الحضارية الغربية مقاييس مطلقـــة للتقدم بالنسبة لها. ولذا فحلم اليابان بالاستقلال الكامل عن هذه الهيمنة الأمريكيـــــة آت آت ليتحقق ذات يوم. إن هذا الحلم كامن فى أعماق اليابانيين، وينتظر الفرصة للطفـــو على السطح. ولعل حقيقة العلاقة بين أمريكا واليابان تتضح من قراءة دلالات حـــادث واحد، مثل حادث اغتصاب التلميذة اليابانية ذات الاثنى عشر ربيعا على يـــد جنـــدى أمريكى فى عام ١٩٩٥م حيث قامت مظاهرات الاحتجاج العارمة، ورفض على إثرها عمدة أوكيناوا التوقيع على عقود إيجار أراض تحتلها القوات الأمريكية، ممـــا جعـــل رئيس الوزراء اليابانى يوقع بدلا منه، ولإسكات المتظاهرين أعلنت طوكيو أنها ستنقل بعض القواعد الأمريكية إلى مواقع جديدة، ورفض المسئولون المحليون استضافة تلـــك القواعد،وكانت الانتفاضة اليابانية التى لم تنته إلا بعد أن أعلنت المحكمة العليا اليابانيـــة حكما لها واجب النفاذ، بأنه إذا كان الأمر يخص القواعد الأمريكية فـــإن المواطنيـــن اليابانيين ليست لهم حقوق ملكية !!

وبالطبع فإن هذا الحكم جاء بناء على نص الدستور اليابانى القائم حاليا. ولكـــن هل يعنى هذا أن الغضب اليابانى ثأرا للكرامة المهانة قد انتهى ؟! الحقيقة أن المستقبل يحمل فى طياته – كما أشرنا آنفا – الكثير بالنسبة للرغبة اليابانية الدفينة فى الاستقلال الكامل عن النفوذ الأمريكى، والاقتراب شيئا فشيئا من محيطها الحضـــارى التقليـــدى وهو آسيا والشرق!

رابعا : نقض ((العولمة)) وضرورة الانتقال إلى ((ما بعد العولمة)) :

وإذا كانت الفقرات السابقة مخصصة لتمحيص العوامل الثلاث التى تشكل أدلتنا الرئيسية على ضرورة انهيار ((العولمة)) نظرا لأن تعريفها والصورة التـــى تشـــكل طبيعتها الواقعة تتضمن نقيضها ، ونظرا لأن القوة المســـيطرة المنـــوط بـــها قيـــادة ((العولمة)) قوة تعتمل داخلها عوامل انهيارها وبذور ســـقوطها مـــن عليائـــها وذروة مجدها، ونظرا لأن ثمة قوى خارجية تواصل العمل ليل-نهار من أجل قيادة الـــدورة الحضارية القادمة، حتى وأن ناورت ونافقت القوة المسيطرة الحاليـــة وتقربـــت إليـــها ودارت حولها، منتظرة اللحظة التى تنفض عنها غبار التبعية المذلة، لتثور لكرامتـــــها وكرامة بقية الشعوب المغلوبة على أمرها.

أقول أن هذا العوامل الثلاثة تتقاطع معا وتؤثر فى تعظيم المخــاطر والمثـالب

الخطيرة للعولمة، حتى لأكاد أقول مع القائلين : "أننا لا نعيش عصر((العولمة))، بل عصر ((خرافة العولمة))[٣٨]. فالحقيقة أن البعض قد ظن خطأ أن كثرة الآليات المؤدية إلى التقارب بين الشعوب، سواء كانت آليات تقارب ثقافى كنظم المعلومات والأجهزة الحديثة لنقل الصور والأخبار والمواصلات والمعلومات، أو كانت آليات للتقارب وإزالة الحواجز الاقتصادية كالبنوك والنظم المعرفية المتشابهة والشركات متعددة الجنسيات، أو كانت آليات للتقارب السياسى كالأمم المتحدة والمنظمات الدولية الأخرى. أقول لقد ظن البعض خطأ أنه بمجرد توافر هذه الآليات والاتفاقيات ذات الصلة كاتفاقيات الجات ومنظمة التجارة الدولية .. الخ يعنى أن العالم قد أصبح بالفعل أو على وشك أن يصبح قرية كونية واحدة، وأن الولايات المتحدة أصبحت بالفعل هى القائد المسيطر والمهيمن على هذه القرية الكونية الكبيرة، بامتلاكها وحدها السيطرة والهيمنة على هذه الآليات . والحقيقة أنه على الرغم من أن الولايات المتحدة تكاد تهيمن بالفعل على معظم هذه الآليات، وتناور بها لفرض ما تسميه بالنظام العالمى الجديد أو بالعولمة أو بالكوكبية ..الخ، على الرغم من ذلك فإن الواقع يقول أن هذه الهيمنة ذاتها هى أول وأهم المؤشرات على انهيار هذه "العولمة" وفسادها. فضلا عن أن التحليل الدقيق عما يحدث فى العالم اقتصاديا وسياسيا وثقافيا إنما يشير إلى عكس النغمة السائدة – الظاهرة عن ((العولمة)) !!

١- فعلى الصعيد الاقتصادى : يرى البعض أن الاقتصاد العالمى الحالى ((المعلوم)) ليس شيئا جديدا تماما؛ فقد بدأ تعميم الاقتصاد القائم على التكنولوجيا الصناعية الحديثة فى ستينيات القرن التاسع عشر، وأن الاقتصاد العالمى الراهن هو من بعض النواحى أقل انفتاحا وأقل تكاملا مما كان عليه

النظام الاقتصادى الذى ساد من ١٨٧٠ حتى ١٩١٤م. وهم يؤكدون هذه الحقيقة المشككة فى الاقتصاد الكوكبى الحالى على أساس أن الشركات العابرة للقوميات تبدو نادرة نسبيا وأغلبها لا تزال شركات ذات قاعدة قومية لا تكاد تتنازل عنها لتميل بحق إلى التدويل أو العالمية!، كما أن حركة رأسمال هذه الشركات لا تتحرك كما يقال نحو بلدان العالم ككل!، حيث أن الاستثمار لا يزال يتركز فى البلدان الكبرى وخاصة فى الثلاثى المهيمن على التجارة والاستثمار العالميين (أوربا واليابان وأمريكا الشمالية)[٣٩]. ومن هنا فنحن لسنا أمام اقتصاد كوكبى حقيقى . وثمة عوائق عديدة تحول دون تحقق هذا الاقتصاد الكوكبى الكونى Golobalized econony : أولا : أن التحكم فى هذا الاقتصاد يمثل إشكالية جوهرية حيث أن الأسواق الكونية المنخعلة عن إطارها الاجتماعى ستكون عصية على الضبط، حتى لو افترضنا وجود تعاون فعال

بين شتى الهيئات الحكومية المنظمة، ووجود تطابق بين مصالحها . إن الصعوبة الأساسية تكمن هنا فى إمكانية وضع نموذج فعال ومتكامل فى آن واحد من سياسة حكومية قومية وعالمية للتعامل مع قوى السوق الكونى؛ فالأرجح أن سكان أكثر الدول والمناطق نجاحا وتقدما سيقعون تحت رحمة قوى السوق المستقلة ذاتيا والفالتة من السيطرة بسبب طابعها الكونى[٤٠]. أما ثانى هذا العوائق فيتمثل فى تحول الشركات متعددة القوميات إلى شركات عابرة للقوميات، يمكنها التلاعب باقتصاديات العالم. إذ ماذا ستفعل الشعوب إزاء تلك الشركات الرأسمالية النفاثة التى تعمل وفقا لمبدأ "إما أن تأكل أو تؤكل" على حد تعبير مدير إحدى الشركات الأمريكية[٤١]. أن تلك الرأسمالية النفاثة تصر على أن تصل إلى أكبر قدر من تكديس الثروة فى أيدى أصحاب المشروعات الكبرى، ولا تترك للآخرين إلا الخليط من التسلية المخدرة والتغذية الكافية التى تهدئ خواطرهم المحبطة. إنها فى طريقها – إذا ما قدر لها أن تنتصر فى مساعيها – إلى هدم الأساس الذى يضمن وجودها، أعنى الدول المتماسكة والاستقرار الديمقراطى حتى فى الدولة الأم التى تعتبر مركزها الرئيسي : الولايات المتحدة الأمريكية نفسها[٤٢]!! أما العقبة الثالثة أمام العولمة الاقتصادية فستتمثل فى الضمور المتزايد للعمال المنظمين من ناحية النفوذ السياسى وقدرة التساوم الاقتصادى؛ فالأسواق المعولمة والشركات العابرة للقوميات سوف تسعى إلى أن تعكس صورتها فى سوق عمل عالمية مفتوحة.. وسيترتب على هذا أنها ستنزع إلى إعطاء الأفضلية لإدارات الشركات على حساب حتى أكثر قوى العمل تنظيما، وعليه فستعطى الأفضلية للسياسات المتعاطفة مع الأولين لا الأخيرين، وسيشبه هذا الوضع ما يسمى برأسمالية الفوضي[٤٣].إنها الرأسمالية التى لا ترعى أى أبعاد اجتماعية أو أى مصالح للعمل أو للدول الفقيرة .. الخ. أنها الرأسمالية التى ستطحن الناس طحنا على حد تعبير أحد الكتاب، وهى فى طريقها إلى هدم التماسك الاجتماعى فى مختلف البلاد غنية كانت أو فقيرة [٤٤] . أما العقبة الرابعة والأخيرة أمام هذه العولمة الاقتصادية فهو ضرورة بروز تعددية قطبية أساسية فى النظام السياسى العالمي؛ حيث أن السلطة القومية المهيمنة حتى الآن ستفقد القدرة فى آخر المطاف على فرض أهدافها المحددة من الضوابط، سواء داخل حدود أراضيها أو خارجها. وعلى الجانب الآخر ستتضاءل الهيئات الحكومية أو الأهلية التى تنعم بسلطات راسخة قادرة على صد أو تحاشى أى جهة تطمح إلى ((الهيمنة)) . وعلى ذلك فإن طائفة من شتى الهيئات العالمية والشركات العابرة للقوميات تكتسب سلطة أكبر نسبيا على حساب الحكومات القومية، بل إنها ستستطيع أن تطلب أو أن تكتسب الشرعية من المواطنين – المستهلكين عبر

الحدود القومية وهكذا تتصاغر صلاحيات الحكومات القومية وتتقلص سلطاتها على مواطنيها، حتى لو بقى هؤلاء المواطنون وبخاصة فى البلدان المتقدمة مترابطين ومنتمين قوميا !! وفى عالم مثل هذا لابد لفاعلية القدرة العسكرية القومية من أن تضعف إذ لن يكون بوسع حكوماتها استخدامها لتحقيق غايات اقتصادية لأن سيطرة الدولة ((القومية)) فى المجال الاقتصادى ستكون قد تلاشت إلى حد كبير(٤٥).

وبالطبع فإن هذه المعوقات تشير جميعا إلى أن ثمة استحالة فى أن يجنى العالم بدوله المتقدمة والفقيرة معا ثمارا ناجحة على طول الخط للاقتصاد المعلوم أو الكونى. وأن ثمة عوائق عديدة تحول دون تحققه بشكل يحقق طموح الجميع، فضلا عن طموح القوى المهيمنة عليه ذاتها ! وهذا يعنى ببساطة أن الجميع قد وقع فى ((فخ العولمة الاقتصادية)) ومن ثم فعلى الجميع أن يتداركوا ما سيترتب على ما تحقق من إجراءاتها حتى الآن من سلبيات بسن تشريعات جديدة توقف هيمنة الدول الكبرى على اقتصاديات العالم وكذا الشركات متعددة القوميات التى تسعى لعبور هذه القوميات وتهديد مصالح ((الدول القومية)) سواء دول المنشأ أو دول المصب. ولما كانت هذه التشريعات غائبة حتى الآن وليس من المنتظر أن تتحقق على المستوى الدولى بشكل يحقق العدالة للجميع. فإن انهيار هذه الدعاوى إلى عولمة الاقتصاد آت آت فى ظل تنامى ظواهر العداء لها والتى بدت ليس فقط فى دول العالم الفقيرة أو الهامشية على حد تعبير دعاة ((العولمة)) وإنما أيضا فى الدول الأكثر تقدما وتأثيرا فى أوربا وغيرها من مناطق العالم(٤٦).

٢- **أما على الصعيد السياسى** : فقد صدعت الدعوة إلى ((العولمة)) المجتمع الدولي وقسمته بين مؤيد ومعارض بدلا من أن توحده !!؛ ففى الوقت الذى تضغط فيه الولايات المتحدة الأمريكية لجعل الاقتصاد المعولم حسب ما تفهمه منه وحسب ما يحقق مصالحها حقيقة واقعة على أساس من اتفاق الدول المختلفة وتوقيعها على الاتفاقيات الاقتصادية الدولية! فإن الدول الأخرى سواء الدول الأوربية أو الدول الآسيوية وخاصة الصين أو الدول النامية والفقيرة فى حيرة من أمرها؛ فهى بين شقى الرحى : فهى إن وقعت على هذه الاتفاقيات أصبحت اقتصادياتها تابعة بدرجات متفاوتة للاقتصاد الأمريكى وشركاته العملاقة التى تحاول أن تصبح متعددة القوميات وتتجمل بهذا التوجه!! وبالتالى تواجه هذه الدول مخاطر سياسية جمة، أقلها فقدان الجزء الأكبر من إرادتها السياسية. وأخطرها تهديد استقلالها الوطنى عن طريق التحكم الخارجى فى مصالح شعوبها الاقتصادية والحياتية!. وهى إن رفضت هذه الاتفاقيات تصبح خارج الدائرة الاقتصادية العالمية، وتصبح مهددة بإعلان الحرب

الاقتصادية ضدها من قبل القوة المسيطرة على الاقتصاد العالمي، سواء كانت الولايات المتحدة الأمريكية وشريكاتها فى الهيمنة على هذا الاقتصاد، أو من قبل الشركات العالمية التى تسعى بكل السبل لتدمير الاقتصاديات المحلية لهذه الدول وشل حركتها والقضاء على إمكانية التبادل مع غيرها من الاقتصاديات القومية الأخرى !!

وفى هذا الإطار الذى يؤكد الخيار المر لدول العالم أمام ((الهيمنة الأمريكية)) لا يسعنا إلا أن نتذكر كلمات ((هنرى كيسنجر)) وزير الخارجية الأمريكى الأسبق ومهندس سياستها الخارجية الذى قال أن ((العولمة)) ليست إلا كلمة أخرى للإشارة إلى هيمنة الولايات المتحدة أو بمعنى آخر لن تكون هناك عولمة اقتصادية ليبرالية وعسكرية إلا بقيادة واشنطن. وتقوم استراتيجية هذه ((العولمة)) عسكريا وسياسيا على مبادئ معينة هى: (١) إحلال حلف الناتو (حلف شمال الأطلنطى) محل الأمم المتحدة بصفتها مؤسسة مسئولة عن إدارة السياسة العالمية وضمان السلام. (٢) تكريس التناقضات داخل أوربا من أجل إخضاعها لمشروع واشنطن. (٣) استراتيجية عسكرية تكرس الميزة التى تستفيد منها الولايات المتحدة وهى القذف الجوى، دون التعرض للحد الأدنى من الخطر والامتناع عن إنزال قوات برية أمريكية، على أن تقوم القوات الأوربية التابعة والمرؤوسة بهذا الدور عند اللزوم. (٤) توظيف قضايا الديمقراطية وحقوق الإنسان والشعوب لمصلحة الخطة الأمريكية، كلما أتاحت الظروف استخدامها فى خطاب موجه إلى الرأى العام[٤٧].

فى ظل هذه الاستراتيجية الاقتصادية والسياسية والعسكرية ((لأمركة العالم)) تغير الخطاب السياسى فى ظل العولمة ليؤكد أن زمن الدولة القومية قد ولى، وأن السياسات والخيارات السياسية القومية قد نحيت جانبا بفعل قوى السوق العالمية التى باتت اعتي قوة وأكثر جبروتا من أكثر الدول سيطرة وقوة!؛ فرأس المال أصبح متحركا متحررا من أي روابط قومية؛ يستقر حيثما تتحقق المنافع الاقتصادية. وبناء عليه فإن أصحاب رأس المال أصبحوا يشاركون فى رسم السياسات المحققة لمصالحهم، ولم يعد أمام الدول القومية إلا أن تتحول إلى ما يشبه كونها ((سلطات محلية للنظام الكوني)) إذ لم يعد فى مقدورها أن تؤثر فيه بصورة مستقلة حتى على مستوى النشاط الاقتصادى المحلى أو العمالة داخل أراضيها. إن وظيفة الدول القومية باتت "شبيهة بوظيفة البلديات داخل الدول قبل ذلك[٤٨]".

ولكن السؤال الذى يجب أن يشغلنا هو : هل سيكتب لهذا النوع الجديد من الخطاب السياسى المروج للعولمة السياسية، هل سيكتب له النجاح؟! أو بمعنى آخر : هل يمكن أن تسلم القيادات السياسية لدول العالم بحتمية انهيار سلطتها التقليدية وانهيار

تحكمها فى مقدرات شعوبها ودولها القومية؟! ومن جانب آخر: حتى إذا ما سلمنا بأن هذه القيادات ستقبل دور التبعية وتلعب دور المنفذ لسياسات العولمة الاقتصادية وقواها المسيطرة، فهل يمكن للشعوب أن تقبل ذلك؟! وهل يمكن أن يأتى اليوم الذى لا نجد فيه يقظة للنعرات القومية والعودة إلى الذات وإلهاب الوعى القومى بأهمية استقلال الإرادة السياسية، حتى لو واجه الجميع خطر الجوع واضطر إلى الزهد فى مطالب الرفاهية ومظاهر الرخاء والنعيم التكنولوجى ؟!

٣- **أما على الصعيد الثقافى** : فإنه من المستحيل نظريا[٤٩] كما إنه من الصعب عمليا الحديث عن عولمة للثقافة أو عن ثقافة موحدة أو حتى عن ثقافة بصيغة المفرد خاصة إذا كان المقصود بلفظ ((ثقافة)) هو نمط حياة اجتماعية أو رصيد من المعتقدات والأنماط والرموز والقيم كما يقول ((أنتونى سميث)) ؛ إذا أننا لا نستطيع فى هذه الحالة أن نتحدث إلا عن ((ثقافات)) وليس مجرد ((ثقافة))[٥٠]؛ فالهويات الثقافية للشعوب والدول شكلتها الظروف التاريخية على فترات طويلة .ومفهوم الهوية لا يستخدم لصفة مشتركة لأنماط الحياة والنشاط، بل للأحاسيس الذاتية لأى قوم لهم تجارب مشتركة وسمة أو سمات ثقافية مشتركة (عادات أو لغة أو ديانة) وتشير هذه الأحاسيس والقيم إلى ثلاثة عناصر من التجارب المشتركة لهؤلاء القوم ١- الإحساس بالاستمرارية بين تجارب الأجيال المتتالية . ٢- ذكريات مشتركة عن بعض الأحداث والشخصيات تمثل نقطة تحول لتاريخ جماعى . ٣- إحساس بوحدة المصير من جانب أفراد الجماعة التى تشترك فى تلك التجارب[٥١]. ولما كان من الضرورى أن تشكل هذه الأحاسيس والذكريات مجتمعة الهوية الثقافية الواحدة لأى جماعة، فإنه من المتعذر أن تتمتع أى ثقافة عالمية أو كونية بهذه الهوية التاريخية.فالواقع أن أى ثقافة عالمية بلا ذكريات فى جوهرها؛ ففى حين يمكن إنشاء ((الدولة)) بحيث تعتمد على تجارب واحتياجات شعبية كامنة وتحييها، فإن أية ((ثقافة عالمية)) لا تلبى أية احتياجات حية ولا هوية فى مرحلة التكوين. إذ لابد من تجميع أجزائها بصورة مصطنعة من الناس والهويات القومية التى انقسمت إليها البشرية منذ عهد بعيد. وليس ثمة ((ذكريات عالمية)) يمكن الاستعانة بها فى توحيد البشرية وأكثر التجارب عالمية إلى يومنا هذا؛ وهى الاستعمار والحروب العالمية لا تساعدنا إلا على تذكيرنا بانقساماتنا التاريخية[٥٢]".

والحقيقة الناصعة التى تؤكد هذا أن المحاولات السابقة لفرض هوية ثقافية على شعوب مختلفة الأعراق والأنساب والخلفيات التاريخية قد باءت بالفشل وخاصة فى العصر الحديث أو هى فى سبيلها إلى هذا الفشل ومرشحة للإنهيار؛ خذ مثلا محاولة

السلطات الشيوعية التى فكرت فى خلق إنسان سوفييتي جديد يكون انتماؤه أيدلوجيا وثقافيا للاتحاد السوفيتي فكان مآل ذلك هو الفشل ! وما حدث بعد انهيار الاتحاد السوفيتى وعودة الشعور القومى للدول وللشعوب التى قهرت فى ظل الاتحاد السوفيتي يؤكد ذلك الفشل فى فرض ثقافة موحدة على شعوب ذات ثقافات متعددة! وحتى ما حدث فى الولايات المتحدة الأمريكية نفسها يؤكد ذلك؛ فأمريكا أرض المهاجرين الأقليات التى تحولت فى الخمسينيات إلى نموذج ((بوتقة الانصهار))، ثبت بعد ذلك أن هذه الرؤية لبوتقة الانصهار أي الاندماج من خلال التنوع لم تكن إلا سرابا؛ إذ ظل الانتماء لجماعات عرقية بعينها يمثل قيمة كبيرة وأصبحت احتياجات هذه الجماعات وحقوقها معترفا بها طالما كانت تخضع فى النهاية للجماعة السياسية الأكبر بمزيج خرافاتها وذكرياتها ورموزها. وأصبحت الإثنية أحد المبادئ الأساسية التنظيمية ولو بصورة غير رسمية للمجتمع الأمريكى[٥٣].

وإذا كان هذا ما حدث بالنسبة لمحاولة فرض ثقافة واحدة مشتركة داخل دولة بعينها تكونت من أعراق جنسية وثقافية مختلفة فما بالنا بمحاولة إيجاد ثقافة عالمية واحدة !! إن عوائق كثيرة تحول دون ذلك؛ لعل أولها : أن أية ثقافة عالمية تنشأ من داخل زمان ومكان وعرف بعينه. والتناول الحالى للثقافة العالمية إنما ينبع من داخل الدائرة الأكاديمية الأوربية الغربية وباللغة الإنجليزية وفى أواخر القرن العشرين. ورغم التفاعل العالمى وخاصة من قبل دول شرقية تداخلت ثقافتها مع الثقافة الغربية مثل اليابان ، فإن احتمالات نشأة ثقافة عالمية موحدة تعد ضعيفة؛ فرغم كثافة التوقعات الثقافية العالمية وسرعتها فى عصرنا مما يدعم الشعور بأن العالم كيان واحد، ويساهم فى انتشار أنماط ثقافية جديدة، إلا أن هذه الأنماط قد تتصادم فيما بينها، وقد تؤدى هذه الشبكة المعقدة من صور الصدام والاعتماد المتبادل بين العالمى والمحلى إلى نشأة ثقافات ثالثة وإلى مزيد من التسامح، لكنها فى الوقت ذاته قد تؤدى أيضا إلى ردود فعل سلبية[٥٤].

وفى إطار ردود الفعل السلبية هذه يتبلور العائق الثانى للعولمة الثقافية؛ إذ أن النمط الثقافى المراد له السيادة خلال هذه الشبكة المعقدة من التلاقى الثقافى - عبر الآليات التكنولوجية المعاصرة للانتشار الثقافى - هو النمط الثقافى الغربى على الطريقة الأمريكية. وهذا النمط الثقافى معروف بأنه النمط ذو البعد الواحد، حيث يركز على الإشباع الجسدي بكل الوسائل، ويهمل مطالب الروح والوجدان إهمالا يكاد يكون تاما. وبالطبع فإن ثقافة هذه سمتها الأساسية وهذه غايتها لا يمكن أن يكتب لها النجاح على المدى الطويل وإن نجحت بصورة جزئية وسريعة فى الانتشار لدرجة أن تتشكل

شعوب العالم المختلفة بها ! فهذا التشكل فى حقيقته تشكل ظاهرى؛ فإن تأثرت الشعوب المختلفة بنمط الحياة الغربية فى المأكل والملبس وبعض العادات فإنها لا يمكن فى الجوهر أن تضحى بعناصر ثقافتها الجوهرية لصالح الثقافة الغربية وسرعان ما تنفض عنها غبار التبعية الظاهرية للثقافة الغربية فى أى لحظة من لحظات التحدى الحضارى[٥٥].

أما العائق الثالث فيتمثل فى رأى فى أن ثقافة أى شعب تمثل عنصر قوته الأساسية، وقوة أى شعب من قوة ثقافته ومن قدرتها على التعبير عن نفسها بشكل إيجابى فعال. وبالنسبة للثقافة بالذات فلا يملك أى أحد مهما كانت قوته الاقتصادية والتكنولوجية والعسكرية فتاكة ومهيمنة أن يفرض ثقافته الخاصة على شعب يمتلك مثل هذه الثقافة القوية الفاعلة، وخاصة إذا كانت ذات عمق تاريخى وقادرة على التجدد والتطور المستمر. خذ مثلا: ثقافتنا العربية -الإسلامية التى لا يمكن بأى حال إن تذوب أو أن تنقرض أمام أى ثقافة أخرى، ذلك لأنها ذات بعد دينى وعمق تاريخى عريق قابل للتجدد والتطور المستمر بفعل قدرة أصحابها على الاجتهاد وامتلاك الأدوات المعرفية لأى عصر يعيشونه[٥٦].

وهكذا حال العديد من ثقافات شعوب العالم المختلفة ، فهي لا تقبل الذوبان فى ثقافة الآخر وإن قبلت التفاعل معها ! ولا تقبل أن تهيمن عليها عناصر ثقافة الآخر وإن قبلت بعض هذه العناصر !. إن الثقافة كما أقول دائما هى شأن عقلى؛ ومن ثم فلا يمكن لآليات الثقافة الغربية المعاصرة وهيمنتها أن تزيح الثقافات الأخرى من عقول أصحابها لأن كل فرد فى أى شعب وخاصة الشعوب ذات الثقافات العريقة المتجددة قادر على استجلاء عناصر ثقافته الأصلية والتمسك بها فى مواجهة الثقافات الأخرى.

والخلاصة أنه رغم كل عوامل وآليات التقارب الثقافى المعاصرة ، ورغم هيمنة الثقافة الغربية فى اللحظة التاريخية الحاضرة، فإن الثقافات القومية ستظل قائمة وستظل تستنهض همم أبنائها لمواجهة غزو الثقافة الغربية وهيمنتها. وذلك لسببين رئيسيين؛ أولهما : لأن هذه الثقافة الغربية المراد عولمتها إنما هى ثقافة ذات بعد واحد ويعانى أصحابها ودعاتها أنفسهم من هذا النقص ويحاولون سده عبر الحوار مع الثقافات الإنسانية الأخرى، فضلا عن أنها ثقافة عنصرية متعالية على الثقافات الأخرى بإدعاء أنها الأفضل والأكثر إنسانية وتقدما وثانيهما : أن الثقافات الأخرى ثقافات ذات بعد حضارى عريق وأكثر ثراء وأكثر توازن فى تلبية مطالب الإنسان من الثقافة الغربية . فضلا عن اعتزاز أصحابها بهواياتهم الثقافية وقدرتهم على تجديد هذه الهوية وتغذيتها بعناصر ثقافية جديدة مع الحفاظ على جوهر الثقافة القومية

(ب) مستقبل التفاعل الحضارى فيما بعد العولمة :

ولعل السؤال الذى يثار بعد أن نسلم – ولو على الصعيد الجدلى النظرى موقتا – بانهيار عصر ((العولمة)) وتفكك عناصره الاقتصادية والثقافية والمعرفية، وبدلا من شيوع المفاهيم السائدة الآن حول الثقافة العالمية الواحدة، السوق العالمية الواحدة، اتفاقيات التجارة العالمية الحرة .. الخ ، بدأت القيادات والشعوب تسلم باستحالة كل ذلك، وبدا فى الأفق الاتفاق على نقض كل ذلك والعودة إلى الجذور القومية والأممية والحضارية المختلفة. أقول على فرض أننا سلمنا بذلك، وهو ما نرى ونعتقد أنه حادث للأسباب التى أسلفنا الحديث عنها، فماذا ستكون صورة المستقبل!!

إن الاهتمام بقراءة صورة المستقبل أصبح الشغل الشاغل لكثيرين من المفكرين والمحللين السياسيين والاقتصاديين ومنظرى السياسات العالمية . وتتراوح قراءة كل هؤلاء للمستقبل حول ثلاثة لحتمالات؛ الأول هو احتمال نشوب صراع حضارى يأخذ صورة الصدام المسلح، والثانى يرى أصحابه أن الحوار السلمى بين الحضارات كفيل بإزالة أسباب هذا الصراع التصادمى، أما الاحتمال الثالث فهو مزيج من الاحتمالين السابقين حيث أن الصراع التصادمى والحوار المترتب عليه يمكن أن تحدث من خلالهما تفاعلات تؤدى إلى بروز قوى جديدة، مما يعد تبشيرا ببداية حقبة حضارية جديدة، لا يهيمن عليها قطب عالمى واحد أو قطبين بل تتعدد فيه الأقطاب، حسب الأثقال النوعية والجغرافية التى ستتولد عن كل من الحوار والتصادم!

إن الحوار والصراع فى اعتقادنا ضدان متلازمان كتلازم الحرب والسلام، وإن كانت الطبيعة البشرية خيرة فى أصلها ، فإن الشر أيضا كامن فيها ومن ثم فلابديل لحياة البشر عن تداخل عوامل الخير والشر معا، ولا بديل عن المزيج من الصراع والحوار، من الحرب والسلام.

وقراءة الواقع الحالى للعالم المعاصر تكشف عن أن الطرف الأقوى هو الطرف الذى يكاد يفرض كل ما يراه على معظم صور الحياة فى العالم ولا يقبل عن ذلك بديلا. وهو دائم التلويح باستخدام القوة، بل آخذ فى استخدامها بالفعل فى مناطق عديدة من العالم تحت دعاوى زائفة لمحاربة الإرهاب أو الحفاظ على حقوق الإنسان ... الخ.

والطريف أن دعوات الفلاسفة والمصلحين ودعاة الإصلاح والاعتدال من زعماء العالم الغربى والشرقى لم تعد لها أهمية كبيرة فى نظر قادة الولايات المتحدة الأمريكية إلا بقدر ما يتحقق من خلالها من مصالح للولايات المتحدة الأمريكية نفسها، ومن ثم فلم يعد ممكنا أمام ((الآخر)) إلا ما يملكه من وسائل ضغط على هذه القوة الطائشة المهيمنة على مقدرات العالم؛ إذ أن قدرا كبيرا من عوامل الهيمنة هذه شارك

فى صناعتها بحسن نية أحيانا وبغباء أحيانا أخرى هذا ((الآخر)).

ولما كان هذا ((الآخر)) قد أصبح فى وضع مذل ومهين إزاء هذه القوة الغاشمة التى لا تقيم للحوار العادل وزنا، ولا لمعايير العدالة الموضوعية اهتماما. أقول لما كان هذا ((الآخر)) قد أصبح فى هذا الوضع المهين، فلم يعد أمامه إلا استبدال آليات الصراع بآليات الحوار. وهو فى هذا مضطر لأن ((القوة المسيطرة)) لا تفهم إلا لغة القوة!

هذه هى ببساطة وبتجرد صورة الواقع المعاصر بطرفيه ! فماذا يمكن أن يترتب على هذه الصورة من تداعيات . إن التبسيط المخل لهذه التداعيات يختزلها إما فى المطالبة بحوار سلمى يحقق مصالح الطرفين، أو بتوقع الصدام المسلح بينهما. والحقيقة أن الطرف الأقوى قد فقد فيما يبدو حاسة السمع أو على الأقل لم يعد يقبل التفكير إلا فيما يريد أن يسمعه لا فيما يقال محققا لبعض مصالح ((الآخر)) . كما أن ((الآخر)) قد سئم من كثرة القول والنزوع إلى السلم وطلب الحوار. وفى ذات الوقت فإن الأسلحة الفتاكة التى يمتلكها الطرفان أو على الأقل يمتلكها بصورة مهلكة وساحقة الطرف الأقوى، ويمتلك بعضها بعض من دول الطرف الآخر، لم يعد ممكنا استخدامها بشكل فورى لأن فى استخدامها وبالذات الأسلحة النووية منها خطر القضاء على الجميع(٥٧).

ولعل ذلك هو ما يجعل الصورة الظاهرة للواقع المعاصر صورة سكونية رغم ما يعتمل فى داخلها من عوامل شتى لتخليق عالم جديد عبر الصراع والحوار المتبادل. فالتاريخ لم ينته بالانتصار الساحق للثقافة الغربية ولا العالم الغربى بعد انهيار الاتحاد السوفيتى والعقيدة الشيوعية فى مختلف أنحاء العالم بعد ذلك، كما ادعى ((فوكوياما)) فى كتابه ((نهاية التاريخ))، كما أن الصدام الحاد والشامل بين الحضارات الذى تنبأ به مواطنه ((هنتنجتون)) فى مقاله ((صدام الحضارات)) لم يبدأ بعد. إننا نعيش عالما يسوده صور جزئية للصراع وإن كانت بتدبير محكم من القوة المسيطرة، كما نعيش حالة من الدعوة للحوار وهى أيضا تسير وفقا لما يحقق مصلحة هذه القوة المسيطرة نفسها !

لكن إلى متى تظل هذه الحالة الكونية الظاهرة مستمرة مع وجود آليات الصراع والحوار فى خلفيتها؟! وما هى النتائج المتوقعة لهذه الحالة؟! أو بمعنى آخر هل ستظل القوة المسيطرة مسيطرة تقود الصراع كما تقود الحوار محققة مصالحها الذاتية دون اعتبار لمصلحة الآخرين ؟! أم أن قوى جديدة تتخلق الآن لتظهر بقوة فى فترة لاحقة لتخلق حالة من التوازن مع هده القوة المسيطرة، ومن ثم يمكنها لاحقا الانتصار عليها

وقيادة دورة حضارية جديدة ؟! هذه هى التساؤلات التى سنجيب عليها فى الفقرات القادمة.

(ج) الشرق الآسيوى يقود دورة حضارية جديدة :

أشرنا من قبل إلى طبيعة القوى المنافسة للقوى المسيطرة على نظام ((العولمة)) الحالي، كما أشرنا إلى تنبؤات فلاسفة التاريخ وكبار المحللين السياسيين والاقتصاديين بأن الصين وشرقي آسيا هى القوة الأولى المرشحة لقيادة أو على الأقل الاشتراك فى قيادة عملية صياغة نظام عالمى جديد أكثر عدالة وأكثر إدراكا لأهمية التعددية الثقافية ولأهمية الحفاظ على الهوايات الثقافية والاجتماعية المحلية، وتحريك عملية الإبداع والمشاركة فى الثقافة والاقتصاد العالميين من خلال ذلك.

وتتراوح هذه الرؤى التنبؤية بين موقفين؛ الأول يرى أصحابه أن صعود الصين وقدرتها على المنافسة الحقيقية لن تكون إلا مع نهاية الثلث الأول من هذا القرن الحادى والعشرين، أما الثانى فيرى أصحابه أن مركز الثقل الحضارى بدأ ينتقل بالفعل من الغرب إلى الشرق الآسيوى بقيادة الصين وأن ثمة دورة حضارية جديدة بدأت التشكل فعلا منذ العقد الأخير من القرن الماضى.

ولنأخذ رؤية ((دانييل بورشتاين)) و((ارنيه دى كيزا)) كمثال على أصحاب الموقف الأول؛ حيث يرى الاثنان وهما من كبار المتخصصين فى الدراسات الاقتصادية الصينية أنه بحلول عام ٢٠٢٤م. وهو عام التنين فى التقويم السنوى الصينى – ستصبح الصين "أول قوة عظمى حديثة فى الألفية الجديدة[٥٨]".وذلك بعد أن انفتحت على العالم، وبدأت طريق الإصلاح الاقتصادى والسياسي، ونجحت فى تجاوز الكثير من المشكلات السياسية والاقتصادية، بفضل قدرة قيادتها وشعبها الديناميكية على التكيف مع الأوضاع العالمية، والنجاة من دخول صراعات مسلحة مع الدول الأخرى. فضلا عن النهج الصعب والناجح الذى اتخذته القيادة الصينية فى ضم هونج كونج إلى الصين عام ١٩٩٧م. والذى سيمكنها بعد ذلك من ضم تايوان أيضا والتي ستصبح بحلول ذلك التاريخ ٢٠٢٤ تقريبا جزءا متجددا داخل الصين الفيدرالية وتضيف شريحة جديدة إلى إجمالى الناتج المحلى، مثلما تضيف موارد بشرية مهمة، تتمثل فى كادر الإدارة الذى يعتبر ضرورة لتطوير الصناعات والخدمات المتقدمة[٥٩].

ويتنبأ العالمان الأمريكيان بأنه بعد ثلاثين عاما من التكوين الرأسمالى الشاق والكثيف، المرتكز على معدلات ادخار عالية للغاية ستبدأ الصين فى الظهور كقوة تصديرية مهمة لرأس المال ، وسيتحقق حلم الصين القديم لمئات الملايين من الصينيين، حيث ستتحسن ظروفهم المعيشية تحسنا كبيرا، ويصبحون ملاكا للبيوت

والأسهم[٦٠]. إن هذه الطفرة التنموية والمعيشية ستجعل الصين فى ذلك التاريخ غير البعيد "قوة الهيمنة الرئيسية فى آسيا وأن ظلت ترفض الاعتراف بذلك[٦١]". ويرى المؤلفان أن اليابان التى حاولت سنوات التودد إلى الغرب، ستجد نفسها قد انزلقت أكثر فى شرك الاقتصاد الصينى والمجال الآسيوى؛ ففى ذلك التاريخ تقريبا ستجد جميع الشركات فى كل أنحاء آسيا نفسها تزدهر أو تفشل، تأسيسا على علاقتها بالصين ! ومن ثم سيحرص أبناء النخبة الحاكمة فى كل عواصم العالم الآسيوى على التوافق مع الصين أو ملاينتها، حسب ما تقتضى الضرورة خاصة أنهم قد شاهدوا فى أكثر من مناسبة خلال مطلع القرن الحادى والعشرين كيف أثبتت الصين استعدادها لاستخدام القوة ضد جيرانها[٦٢].

وعلى ذلك فإنهما يتنبأن بأن المصالح الصينية – اليابانية ستتوافق حول ذلك التاريخ، وأن هذا التوافق الصينى – اليابانى سيشكل نقطة الارتكاز بالنسبة لأكثر من عشرة نظم اقتصادية آسيوية "للنمور الآسيوية الصغيرة" تربطها بالصين آلاف الخيوط. وهكذا وشيئا فشيئا يصبح القرن الواحد والعشرون هو ((قرن آسيا)) [٦٣].

أما أصحاب الموقف الثانى فيمثلهم خير تمثيل مفكرنا المصرى ((أنور عبد الملك)) الذى يسيطر على تفكيره منذ فترة طويلة هاجس نهوض الشرق؛ فمنذ صدور كتابه ((ريح الشرق)) حتى مقالاته المتتالية فى جريدة الأهرام فى السنوات الأخيرة حول ((المسألة الحضارية)) وحول دور الشرق عموما والصين على وجه الخصوص فى التحولات الحضارية القائمة، يؤكد ((عبد الملك)) رؤيته حول انتقال مركز الثقل الحضارى إلى الشرق الآسيوى. حيث يرى أن تفجير نظام القطبية الثنائية وانهيار الاتحاد السوفيتى وحل الدول الاشتراكية فى أوربا، كان إيذانا وإعلانا عن نهاية مرحلة من التاريخ، هى مرحلة هيمنة نظام القطبية الثنائية الغربى، وليس معنى ذلك فى رأيه أننا قد وصلنا إلى نهاية التاريخ، كما تصور العديد من المهرولين، بل معناه أننا بدأنا مرحلة جديدة من التاريخ ولدت وتشكلت عبر التراكمات السياسية والاقتصادية المتوالية حتى عام ١٩٩١م، تلك التراكمات التى منها بدأت صياغة العالم الجديد حول محورين؛ أولهما : انتقال مركز الثقل فى المبادرة التاريخية إلى آسيا الشرقية فى كافة المجالات (التنمية الاقتصادية، التكنولوجيا الإنتاجية، التأثير السياسى والمعنوى) دون حد تكنولوجيا التسليح الاستراتيجى المتقدمة حتى الآن. وقد عبر خبراء الجيو-سياسة عن هذه العملية، بوصفها عملية نقل مركز ثقل المبادرة التاريخية (التحديات والحلول)، وكذا إيقاع الحركة من دائرة المحيط الأطلنطى إلى دائرة آسيا، وخاصة آسيا الشرقية حول الصين، وامتدادها إلى المحيط الهادى[٦٤]. وثانيهما : تصاعد أهمية

البحث عن القيم فى مستوى يتعدى حدود المشروع الحضارى الغربى منذ القرن السادس عشر، الذى قام على أنه ما دام الإنسان سيد الكون فليكن الإنتاج بلا حدود، الاستهلاك بلا حدود والمتعة بلا ضوابط. إن شرائح واسعة من العالم قد أدركت أن فلسفة الحضارة التى يعبر عنها ((نظام العولمة الغربى)) خاصة فى مرحلتها الأخيرة، أى مرحلة التمحور حول مركز الواحد الأمريكى – الصهيوني، تقود إلى زيادة خطورة الصدامات بعد تفجير القنبلة الذرية فى مجالات البيئة والتغذية والصحة خاصة. ومن ثم كان تطلع الجماهير الواسعة فى كافة أنحاء العالم إلى القيم الاخلاقية والروحية، وأصبح العامل الثقافى –الفكرى، الفلسفى – الدينى أى البعد الروحى عاملا تكوينيا متصاعدا فى كافة الأمم، ولدى كل الدوائر الثقافية والحضارية(٦٥).

إن ((أنور عبد الملك)) يرى أن صياغة هذا العالم الجديد قد بدأت بالفعل، وأن مركز الثقل قد انتقل بالفعل إلى الشرق الآسيوي، واستدل على ذلك بإعلان ((الشراكة الاستراتيجية)) بين الصين وروسيا فى أبريل ١٩٩٧م، حيث رأى فى هذا الإعلان – مستندا على آراء خبراء تخطيط السياسة الدولية – مقدمة لتوسيع رقعة المبادرة التاريخية إلى كوكبة من الدول التى ترفض هيمنة القطب الواحد : أى الصين – روسيا – الهند – اليابان – إيران . كما استدل على ذلك أيضا بدخول فرنسا فى الطريق نفسها حيث دخلت ((الشراكة التاريخية)) مع الصين، ودعت دول الاتحاد الأوربي إلى الدخول هى أيضا فى شراكة ثنائية مع الصين بوصفها تمثل العامل الأكثر فاعلية فى النظام الجديد(٦٦).

إن هذا المشروع الحضارى الجديد لا يقوم فقط على الشراكة الاقتصادية بين الصين وشرقى آسيا من جهة وبين دول الاتحاد الأوربى وعلى رأسها فرنسا من جهة أخرى، ولكنه مشروع حضارى شامل يحدد د.((أنور عبد الملك)) ملامحه فى خمس عناصر رئيسية بدأت من نهضة آسيا هى :

١- العنصر الأولى المكون لهذا المشروع الحضارى الجديد هو أولوية الجماعة (الأمة – الأسرة – الإقليم – المؤسسات الإنتاجية والاجتماعية ... الخ) وبالتالى التضامن فى مقابل تأكيد الفرد، وجعل الفردانية غاية المجتمعات الإنسانية.

٢- تأكيد مفهوم التنمية الإنسانية والاجتماعية فى مقابل مجرد التنمية الاقتصادية والمساعدات المالية، وبالتالي هيمنة مراكز الثراء والأسواق المالية على المستقبل فى المجتمعات النامية.

٣- تأكيد أن السلام العالمى والإقليمى يقوم على أساس العدل واحترام مبادئ المجتمع الدولى بالنسبة لكافة مكوناته، بدلا من فرض عملية قبول الأمر الواقع الذى هو فى

حقيقته تبعية للإمبريالية المهيمنة الجديدة.

٤ تأكيد مكانة القيم الأخلاقية والفلسفية والدينية أى التوجه الروحى، وكذا اعتماد معايير الموضوعية العلمية فى مقابل الفكر السلبى العدمى وادعاءات فلسفة الوضعية الجديدة من البنيوية التقليدية إلى أفكار ما بعد الحداثة والتفكيكية.

٥- التمسك باستقرار واستمرارية السلطة المجتمعية الوطنية فى قلب الأمة، وذلك فى مواجهة مخطط تفجير المجتمع القومى من الداخل وشرذمته، تحت شعار الملل والنحل، وإحلال معاني الفوضى الاجتماعية واستنزاف طاقات الشعوب[٦٧].

والآن وبعد أن عرضنا لهذين الموقفين لأصحاب الرؤى التنبؤية بالمستقبل، نتساءل : مع أى الموقفين نحن ؟! وما هى أبعاد التفاعل الحضارى المستقبلية فى تصورنا ؟!

فى الواقع نحن لا نجد فارقاً كبيراً بين الموقفين؛ فسواء بدأت الدورة الحضارية الجديدة منذ النهضة الآسيوية الحديثة بقيادة الصين من الآن، أو هى فى سبيلها لأن تبدأ فى الثلث الثانى من هذا القرن. فالأمر لا يختلف كثيراً لأن التطور الحضارى فى حقيقته إنما يحدث نتيجة تفاعلات ممتدة عبر سنوات عديدة. وكل دورة حضارية لا تبدأ من لحظة زمانية بعينها، وإنما تبدأ من تفاعلها مع دورة حضارية سابقة عليها حيث تأخذ منها وتتفاعل مع عناصرها الإيجابية. وتتجاوز عن أو تسقط عناصرها السلبية وتضيف الجديد الذى تراه ضروريًا، ويصادف القبول لدى الشعب الممثل، أو القائد لهذه الدورة الحضارية الجديدة، وشيئاً فشيئاً تقبل هذا العناصر المضافة لدى الكثير من الشعوب والأمم المعاصرة، فتقبل سلماً أو حرباً أو بمزيج منهما الدخول فى هده الدائرة الحضارية الجديدة التى لا تكون بذاتها دائرةً مغلقة. بل تظل هى أيضاً تمهد لما بعدها بعد أن تصل هى إلى ذروتها.

ونحن فى ذلك نؤمن بدورانية التاريخ على أساس لولبي ؛ فلا التاريخ الإنسانى يسير فى تقدمه باطراد كما يقول دعاة نظرية التقدم، ولا هو عبارة عن حضارات تمثل دوائر مغلقة على نفسها ،كما يفسره اشبنجلر معتبراً أن كل حضارة أشبه بالكائن العضوى الذى يمثل وحدةً مستقلةً متفردة[٦٨]،إنما التاريخ فى نظرنا دورات حضارية، وكل دورة تأخذ من سابقتها لتسلم راية التطور والتقدم إلى أخرى يقودها أناس أو أمة فتية أدركت حاجة العصر ولبتها،و قدمت أطروحتها الجديدة التى اقتنع بها الناس وقبلوها، أو أدركوا أنه لا سبيل إلى الخروج من المأزق الذى يعيشونه والتى شكلته بلوغ الحضارة السابقة قمة ذورتها، إلا بالركون إلى هذه المبادئ الحضارية الجديدة.

وهذا الإطار النظرى هو ما أراه ماثلا فى الواقع المعاصر ؛ فنحن نعيش فى

لحظة التحول من دورة حضارية، بلغت ذروتها مع هيمنة الولايات المتحدة الأمريكية الآن، وهذه الدورة فى سبيلها إلى الزوال لأن بها الآن عوامل انهيارها كما أوضحنا من قبل، فضلا عن أن القوى الصاعدة فى الشرق الآسيوي، تتهيأ بالفعل لريادة دورة حضارية جديدة. ولهذا التهيؤ علاماته واضحة فى اعتقادي ؛ فالصين كما أسلفنا القول تتهيأ بفعل قوتها الاقتصادية والبشرية وقيمها الشرقية الروحية التى لا تغفل الروح العلمية الوثابة، تتهيأ لأن تصبح القوة الأولى فى العالم فى منتصف هذا القرن على أكثر تقدير. واليابان تتهيأ بفعل قوتها الاقتصادية والرأسمالية الجبارة لأن تتحلل من تبعيتها المهينة للولايات المتحدة الأمريكية، والأمريكيون أنفسهم أصبحوا يدركون ذلك، وهم بالفعل قلقون من "يابان لها تصورها الخاص لخريطة المحيط الهادي، ولا يعنيها التصور الأمريكي للمنطقة(٦٩)" وكذلك ترتبط المصالح الاقتصادية لبقية دول آسيا الأخرى، كالهند وكوريا وبقية النمور الآسيوية بالمصالح الاقتصادية للصين واليابان على المدى القريب والبعيد على حد سواء. وليست شعوب الشرق الأخرى حتى البعيدة جغرافيا عن الصين ببعيدة عن هذا التوجه الحضارى الجديد للصين، فالصين لم ترتبط بماض استعماري بغيض مع أى من الدول الإسلامية والعربية، بل صلات الترابط الاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية والدينية بين الصين وبين هذه الشعوب أقوى فى حقيقتها مما تبدو عليه فى ظاهر الأمر، كما أنه لا توجد أى عوائق تعيق عملية التقارب الصينى – الآسيوى من ناحية، والإسلامى – العربى من ناحية أخرى.

ولا غرو، فالمحللون الغربيون يدركون أيضا هذه الحقيقة، ويعبرون عنها بشيء من الدهشة، فمؤلفا ((الإسلام والغرب)) يعبرون عن ذلك بقولهما أن "الأمر المثير أن المعارضة المتصاعدة ضد المثل العليا السياسية الغربية إنما تظهر اليوم فى حضارتين متقابلتين من أقدم الحضارات وأكثرها ترابطا . ومن المثير أيضا أن سنغافورة وماليزيا والصين تصيب نجاحا حقيقيا فى النظام الاقتصادى الدولى حتى وإن صادفت خطرا إلى حد ما يتهددها فى المجال الثقافى والسياسى. ومع ذلك فهى تتبنى مواقف مشتركة فى جوانب كثيرة مع التفكير الإسلامي، إنها نظريا فى وضع يجعلها أصحاب قضية مشتركة مع دول أخرى خاصة الدول الإسلامية، لمعارضة الضغوط الغربية القوية ومفاهيم الغرب الأيدلوجية(٧٠) ".

وإذا كان ذلك صحيحا على المستوى النظرى، فمتى يكون واقعا ملموسا؟! وبمعنى آخر متى تتحول هذه الرؤى النظرية لفاعليات التحول الحضارى فى المستقبل إلى حقيقة واقعة؟! إنني أعتقد أن تشابكات وتعقيدات الأحداث العالمية الآن ونحن فى بداية الثلث الثانى من عام ٢٠٠٢م، تشير وخاصة بعد تداعيات الأحداث فى عالم ما

بعد ١١ سبتمبر ٢٠٠١م، وبروز سياسة المعايير المزدوجة للولايات المتحدة الأمريكية، وبعض حلفائها الغربيين وعلى رأسهم المملكة المتحدة (إنجلترا) في تعاملها مع الأحداث الدولية والحروب التي تجرى الآن باسم محاربة ((الإرهاب)) في أفغانستان، و المتوقع امتدادها إلى بلاد إسلامية وعربية أخرى، بالإضافة إلى استمرار فرض العقوبات على بلاد مثل العراق وليبيا، فضلاً عن التأييد المفضوح للممارسات الإسرائيلية الوقحة فى الأراضى الفلسطينية المحتلة، رغم رفضها الخضوع للمقررات الدولية المختلفة، وعلى رأسها قرارات إنهاء الاحتلال، وانسحاب القوات الإسرائيلية، وفك حصارها المفروض على مقر رئيس السلطة الفلسطينية، وحتى رفضها لاستقبال لجنة تقصى الحقائق الدولية للتحقيق فى مجزرة جنين !

أقول ، إنني أعتقد أن كل هذه الأحداث، وما ستخلقه من تداعيات فى المستقبل القريب ستحول الدفة بالفعل وتساهم فى الإسراع بتشكيل تحالفات دولية مناهضة لهذه الهيمنة الأمريكية ، غير العابئة بتحقيق الحد الأدنى من العدالة الدولية. ولاشك أن ما يجرى الآن من مباحثات متعددة الجوانب بين الأوربيين فيما بينهم، والأوربيين مع روسيا، والأوربيين مع البلاد العربية المختلفة، فضلاً عن الزيارات المتبادلة بين زعماء الصين وزعماء العالمين العربي والإسلامى. كل ذلك سيحقق التقارب فى الرؤى والاتفاق فى الأهداف لمعارضة السياسات الأمريكية - الإسرائيلية، ومحاربة المركزية البغيضة للسياسة العالمية التى تقودها وتصر عليها الولايات المتحدة الأمريكية.

إن بلوغ القوة المسيطرة قمة التحكم والهيمنة فى الوقت الذى تعتمل داخلها عوامل التفكك والانهيار، وفى الوقت الذى تصبح فيه أحادية الرؤية دون اعتبار لرؤى الآخرين وهم شركاء الحياة والمصير على هذا الكوكب، إنما هو بداية النهاية الحقيقية لهذه القوة ولست وحدى الذى يرى ذلك "فالحركة الدورية - على حد تعبير((أندريه جوندر فرانك)) صاحب أخطر الكتب التى ظهرت حتى الآن فى الألفية الثالثة "الشرق يصعد ثانية -Re Orient" تبدو واقعاً كونياً فى الوجود وفى الحياة والكائنات. وهى تتجلى فى كثير إن لم يكن فى جميع مجالات الواقع. وهذا ما تؤكده ميادين البحث الفيزيائى والكوزمولوجى (علم الكونيات) والبيولوجى والتطور، بل وأيضاً ميادين البحث الثقافى والفكرى. ولعل لهذا السبب نشأت ((جمعية دراسة الدورات)) التى تدرس أى دورة وجميع الدورات. إذن لماذا ليس لنا أن نتوقع أن نجد تاريخاً دورياً فى العالم الاجتماعى وفى النظام الاقتصادى العالمى.. إن التاريخ الاقتصادى فى الفترة الباكرة من العصر الحديث، وكذلك التاريخ السياسى والاجتماعى يكشف عن كل أنواع

الدورات[٧١]".

إن هذه الحركة الدورية قائمة فعلاً فى التاريخ الإنسانى بشكل عام، وقد كشف ((أندريه فرانك)) عن ذلك فى مجال الاقتصاد من خلال الابتعاد عن النظرة الأحادية التى دائماً ما تنطلق من المركزية الأوربية- الغربية . فقد نجح((فرانك)) وبعض المنصفين - الموضوعيين من المفكرين العالميين فى نقد المركزية الأوربية ونقضها، ونظروا إلى التاريخ العالمى عامة والاقتصادى خاصة نظرةً شموليةً. وتمكنوا من خلال هذه النظرة الشمولية ذات الطابع الكوكبى العالمى أن يكتشفوا طبيعة العلاقات الاقتصادية بين دول العالم وحضاراته، وأن يتبينوا عن حق حركة التداول الحضارية التى تتم عبر الصراع والمنافسة، تلك الحركة التى من شأنها أن يأخذ كل تكتل حضارى نصيبه الذى يكفله له التاريخ[٧٢].

إن العرض الشمولى للاقتصاد العالى فى الفترة الممتدة من ١٤٠٠ حتى ١٨٠٠م قد أفاد ((فرانك)) ومن يتابعونه فى تأكيد نظرته الدورية لتفسير حركة الاقتصاد العالمى، إذ أفاده فى بيان فهم كيفية ما حدث وأدى إلى ((صعود الغرب)) اقتصادياً داخل نطاق منظومى - اقتصادى عالمى اشتمل فى ذات الوقت على ((انحطاط الشرق)) كشرط مسبق تم فى إطاره هذا الصعود. ويرى((فرانك)) "أن هذه هى الحال اليوم بالنسبة لبلدان التصنيع الجديدة فى شرقي آسيا وهو ذات الوضع بالنسبة لبلدان أوربا منذ قرنين[٧٣]". إن ((فرانك)) يرى ونحن نتفق معه أن الخط الفاصل بين الغرب (أوربا؟) والشرق (آسيا؟) هو خط وهمى محض وهو صياغة غربية . وأن تاريخ العالم الواقع يتحرك بشكل مطرد فى صورة قفزات دورية يتم فيها تبادل المواقع عبر هذا التقسيم الخيالى بين غرب وشرق. إن هذا فى رأيه هو ما حدث خلال القرن التاسع عشر - على الصعيد الاقتصادى - وهو ما يبشر بحدوثه ثانيةً فى القرن الحادي والعشرين[٧٤].

فكما صعد الغرب على أكتاف الآسيويين بعد أن اشتروا لأنفسهم مقعداً فى الاقتصاد العالمى الذى كانت تقوده آسيا، ثم أتبعوا ذلك بشراء مركبة كاملة فى القطار الآسيوي[٧٥]، ستصعد آسيا الآن على أكتاف الغرب. وهذا هو ما يحدث الآن فقد تلقف الآسيويون (اليابان والصين والنمور الآسيوية الأخرى) عناصر التقدم التكنولوجى والصناعى والرأسمالي من الغرب، ويعيدون الآن الكرة إلى ملعبهم من جديد بعد أن تسيدت أوربا والغرب لمدة قرنين كاملين من الزمان.

وإذا كانت التحليلات العالمية للأمر تتركز على الجانب الاقتصادى وأحياناً السياسي، فإنني أعتقد أن الأمر أشمل من ذلك بكثير ؛ فإذا كان الاقتصاد والنمو

الاقتصادى هو رأس الحربة فى قياس تقدم الأمم والشعوب الآن، فليس معنى ذلك أن الصعود الاقتصادي بمعزل عن الجوانب الأخري. فكما أن صعود الغرب اقتصادياً، صاحبه نهضة علمية وفكرية شاملة ، كذلك فإن صعود آسيا الآن يتم عبر تضافر عوامل شتى فكرية ودينية واجتماعية تتوافر لدى آسيا، وهى التى ستمكنها من قيادة الركب الحضاري بالاشتراك مع الشعوب ذات العناصر المشتركة معها فى الأغلب الشعوب الآسيوية الأخرى والشعوب الإسلامية والعربية . وهذا ما أشرنا إلية من قبل ونؤكده الآن .

الهوامش

(١) السيد يسن : العولمة والطريق الثالث : نشرة مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٩، ص١٣.

(٢) نفسه، ص ٩٢-٩٣.

(٣) انظر : رضا هلال : تفكيك أمريكا، ضمن منشورات مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ٢٠٠٠ ، ص٢٦

(٤) نقلاً عن نفس المرجع السابق، ص٣٢.

(٥) هذا الإحصاء نقلا عن نفس المرجع السابق، ص٣٨.

(٦) نقلا عن :نفس المرجع، ص ٤٠-٤٣.

(٧) نقلا عن نفس المرجع ، ص٤٤.

(٨) انظر : نفسه، ص ٤٨-٤٩.

(٩)نفسه ، ص٥١.

(١٠) نقلا عن شوقى جلال: العقل الامريكى يفكر، دارسينا للنشر بالقاهرة، ١٩٩٧م، ص ٦٨_٦٩.

(١١) نقلاً عن : نفس المرجع السابق، ص١٨٧.

(١٢) نفسه.

(١٣) نقلاً عن : رضا هلال : نفس المرجع الساق، ص ١٤٤.

(١٤) انظر : نفسه ، ص ١٤٥.

(١٥) نفسه ؛ ص ٩١-٩٢.

(١٦) نفسه، ص ٩٤.

(١٧) انظر Thierry Meyssan : 11 Septembre 2001 – L'Eff Royable Impos ture عرض وتلخيص ليلى حافظ، صحيفة الأهرام اليومية، ٢٣ مارس ٢٠٠٢م، ص ٧.

(١٨) نقلاً عن شوقى جلال : نفس المرجع السابق، ص١٢.

(19) Naum Chomsky : What uncle Sam Really wants, Berkeley- California

Dodonian Press 1992, p. 96

نقلا عن : رضا هلال : نفس المرجع السابق، ٩١.

(٢٠) نقلا عن : رضا هلال ، نفس المرجع، ص٩٥.

(٢١) راجع ما كتبه توينبى عن الحضارة الإسلامية وحديثه عن مستقبل الحضـــارات فـــى الجزء الثالث من مختصر دراسة للتاريخ، ترجمة فؤاد شبل، مطبعـــة لجنـــة التـــأليف والنشر، ط٢، ١٩٦٥-١٩٦٦م)، ص ٣٠٧-٣١٥.

(٢٢) راجع كتـــاب : Huntington, Samuel : The clash of Civilization, Foreign affairs, 1993.

(٢٣) جراهام اى فوللر ,ايان أو ليسر : الإسلام والغرب، ترجمة شـــوقى جـــلال ، مركـــز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة ١٩٩٧م، ص ١٣٢.

(٢٤) دانييل بورشتاين وارنيه دى كيزا ، التنين الأكـــبر – الصيـــن فـــى القـــرن الواحـــد والعشرين، ترجمة شوقى جلال، سلسلة عالم المعرفة (٢٧١)، الكويت ٢٠٠١م، ص٧.

(٢٥) نفسه ، ص ٢٠٣.

(٢٦) نفسه.

(٢٧) انظر حجج هؤلاء فى : نفس المرجع السابق، ص ٢٠٨-٢١٣.

(٢٨) نفسه، ص ٢٠٤.

(٢٩) نفسه ، ص ٢٠٦.

(٣٠) انظر نفس المرجع السابق، ص ٢٠٧.

(٣١) انظر : ووبن : الصينيون المعاصرون، ج١، ج٢، ترجمة عبد العزيز حمدى، سلســـلة عالم المعرفة (٢١٠-٢١١) يونية – ١٩٩٦م). من الجرء الأول (ص٢٩٠-٣٠٠) من الجزء الثانى (ص٢٩٤-٢٩٩).

(*) حركة ميجى الإصلاحية نسبة إلى فترة حكم ميجى الذى حكم اليابان مـــن ١٨٦٨ حتـــى ١٩١٢م) وهى حركة إصلاحية بدأت بها اليابان عهدا جديدا من التحديث التكنولوجى وبنـــاء الدولة الحديثة.

(٢٣) انظر : بول هيرست وجراهام طومبسون : ما العولمه – الاقتصاد العالمى وإمكانـــات التحكم ، ترجمة فالح عبد الجبار، سلسلة عالم المعرفة (٢٧٣)، الكويت – ســـبتمبر ٢٠٠١م، ص ١٠٧، ص١٧٦.

(٣٣) انظر : باتريك سميث : اليابان رؤية جديدة، ترجمة سعد رهران، سلسلة عالم المعرفة (٢٦٨)، الكويت – ابريل ٢٠٠١م، ص ٢٧.

(٣٤) انظر : نفس المرجع، ص ٨.

(٣٥) انظر :نفس المرجع السابق، ص ٣٩٤.

(٣٦) نفسه ، ص ٤٢٠، ٤٢١

(٣٧) نفسه، ٤٢٢,

(٣٨) جاء هذا التعبير على لسان بول هيرست وجراهام طومبسون فى كتابهما السابق الإشاره إليه. انظر مدخل كتابهما بعنوان : "هل العولمة حرافة ضرورية". ص ٩ وما بعدها.

(٣٩) انظر : بول هيرست وجراهام طومبسون . نفس المرجع السابق، ص ١١

(٤٠) نفسه، ص ٢١-٢٢.
وانظر كذلك : هانس بيتر مارتين وهارالد شومان، فخ العولمة، ترجمة د. عدنان عباس، سلسلة عالم المعرفة (٢٣٨)، الكويت ١٩٩٨م، ص ٣٧٣.

(٤١) انظر : نفس المرجعين السابقين، ص ٢٤ من الأول، وص ٢٧-٣٦ من الثانى.

(٤٢) هانس بيتر مارتين وهارالد شومان، فخ العولمة ، ص ٣٥-٣٦.

(٤٣) بول هيرست وجراهام طومبسون، نفس المرجع، ص ٢٦.

(٤٤) انظر : فخ العولمة ، ص ٢٢٤-٢٢٥.

(٤٥) بول هيرست وجراهام طومبسون ، نفس المرجع السابق، ص ٢٦-٢٧.

(٤٦) انظر تفاصيل ذلك فى كتاب فخ العولمة الذى حذر فيه مؤلفاه من سلبياتها على أوربا وحددوا طريقا من عشر نقاط لخروج أوربا من فخ العولمة. وانظر عرضنا لهذا الكتاب ولكيفية خروجنا نحن من فخ العولمة فى كتابنا : بين قرنين : ص ص٤٣-٥٨، طبعة دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ٢٠٠٠م.

(٤٧) نقلاً عن :د. محمد على حواش : العرب والعولمة، مكتبة مدبولى بالقاهرة، ٢٠٠٢م، ص ١١٣.

(٤٨) بول هيرست وجراهم طومبسون ، نفس المرجع ، ص ٣٨٦-٣٨٧.

(٤٩) راجع ما كتبناه فى كتابنا فى فلسفة الثقافة، المبحث الثانى عن العولمة الثقافية بين الإمكان والاستحالة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٩م.

(٥٠) أنتونى سميث : نحو ثقافة عالمية، مقال بكتاب :ثقافة العولمة من إعداد : مايك فيذرستون، ترجمة عبدالوهاب علوب، نشرة المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومى للترجمة (١٣٢)، القاهرة، ٢٠٠٠م، ص١٦٣.

(٥١) نفسه، ص ١٧٠-١٧١.

(٥٢) نفسه، ص ١٧١.

(٥٣) نفسه، ص ١٦٥.

(٥٤) مايك فيذرستون : ثقافة العولمة ، الترجمة العربية السابق الإشارة إليها، ص١١-١٢.

(٥٥) انظر : كتابنا : ضد العولمة. الطبعة الثانية ، ص ١٨-١٩.

(٥٦) نفسه، ص ١٩.

(٥٧) انظر : مارتن فان كريفلد ، حرب المستقبل ، ترجمة السيد عطا، منشورات مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٩م، ص ٢٢٠.

(٥٨) دانييل بورشتاين وآرنيه دى كيزا : نفس المرجع السابق، ص ٤١٣.

(٥٩) نفسه ص ٤١٦-٤١٧.

(٦٠)نفسه، ص ٤١٨-٤١٩.

(٦١) نفسه ، ص ٤١٩.

(٦٢) نفسه.

(٦٣) نفسه.

(٦٤) د. أنور عبد الملك : مستقبل الثقافة العربية : طريق الحرية الجديد، مقال نشر ضمن كتاب : مستقبل الثقافة العربية فى القرن الحادى والعشرين، أصدرته المنظمة العربية للتربية

والثقافة والعلوم، تونس ١٩٩٨م، ص٥٨.
(٦٥) نفسه، ص ٥٨-٥٩.
(٦٦) نفسه، ص ٥٩.
(٦٧) نفس المرجع السابق، ص ٥٩-٦٠. ويمكن مقارنة هذا المشروع الحضارى الجديد بما كتبه جارودى فى الجزء الثانى من كتابه "كيف نصنع المستقبل" بعنوان : كيف نبنى الوحدة الإنسانية ليمنع انتحار الكوكب، ترجمة أنور مغيث ومنى طلبة، ط٢، دار الشروق، بالقاهرة، ٢٠٠١م، ص ١٠٥ وما بعدها.
(٦٨) راجع كتابنا: فلسفة التاريخ – معناها ومذاهبها – وكالة زووم برس للإعلام، القاهرة ١٩٩٥م، الفصول الخاصة بمعنى نظرية التقدم ونظرية اشبنجلر فى تفسير التاريخ الحضارى للبشرية.
(٦٩) انظر : باتريك سميث : اليابان – رؤية جديدة ، سبق الإشارة إليه ، ص ٤٢٣.
(٧٠) جراهام فوللر وإيان أو . ليسر : الإسلام والغرب، سبق الإشارة إليه، ص ١٤٤.
(٧١) اندريه جوندر فرانك : الشرق يصعد ثانية – الاقتصاد الكوكبى فى العصر الآسيوى، ترجمة شوقى جلال، نشره المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ٢٠٠٠م، ص ٤٦٤-٤٦٥.
(٧٢) انظر : مقدمة شوقى جلال لترجمته للكتاب السابق الإشارة إليه، ص١١.
(٧٣) أندريه جوندر فران ك : نفسه، ص ٤٦٤ -٤٦٥.
(٧٤) نفسه ، ص ٤٧٥.
(٧٥) نفسه، ص ٣٨٦ وما بعدها.

الفصل العاشر

لنراهن على ضبط تلاقح الثقافات والحضارات

العفيف الأخضر(*)

صدام الحضارات وحوارها أمنيتان لا تعبّران ــ كما هي حال الأمـــاني كثـيراً وغالباًــ عن الواقع التاريخي المحبط و المعقد الذي لا يحيط به الشعارات السهلة التـــي لا وظيفة لها سوي إعفاء العقل من مهنته: التعقل .

صدام الحضارات وحوارها فعلان إراديان ، والحال أن التاريخ تحكمه اتجاهـات عفوية موضوعية ؛ أي مستقلة عن القصد البشري . صدام المصالح بيـــن الـــدول ــ لاصدام الحضارات ــ هو الذي ساد البشرية التي كابدت سبعة آلاف عام حربـــاً مـــن تاريخها المكتوب الذي لم يعرف إلا٣٧٥ عاماً من السلام ، لم تكن في الواقع إلا هدنـــةً بين حربين .أما حوار الحضارات فلم يتحكم في التاريخ قط ، الذي حكمته دائماً لعبـــة موازين القوي بين الدول والمجموعات .رهاني هو علي تحويل تلاقـــح الحضـــارات والثقافات العفوي إلي تلاقح واع ، إلي حوار خلاق .مهمة المثقف ليست هجاء أو مدح ما يجري في العالم ، أي تقبيحه أو تجميله ، لأنهما فعلان عبثيان ، بل المطلوب هـــو تحليل الواقع وفهمه، عسي أن يغدو التدخل الواعي في صيرورراته ومساراته ممكناً.

تفادياً للبلبلة المترتبة عن سوء استخدام المصطلحات سأوضح مفـــهومي الثقافـــة والحضارة المترادفين في الواقع . الثقافة تشير إلي الانتقال مـــن الخـــام ، الطبيعـــي ، الغريزي ، والبايلوجي إلي المحول ، المصنوع ، المكتسب و الواعي . وهو ما تشترك فيه الثقافة مع الحضارة ، التي تعني الانتقال من البادية إلي المدينة ، ومز البداوة إلـــي التحضر. لكن الحضارة تفترض مفهومي التقدم و التطور : التقدم من الخصاصة إلـــي الرفاهية ، ومن الماضي إلي المستقبل ، ومن الخرافة إلي العقل . أما التطور فيعنـــي صيرورة الأشياء والأحياء و المجتمعات من البسيط إلي المعقد، ومـــن الأدنـــى إلـــي الأرقي ،سواءً في الآداب أو الفنون و العلوم و التكنولوجيات أو في السلوك والعـادات. بعض السسيولوجيين خص الحضارة بالعلم و التكنولوجيا ، بينما قصر الثقافـــة علـــي الملامح الخاصة بكل جماعة بشرية . و عندما يقول هؤلاء أن الحضارة اليوم واحـــدة والثقافات شتي ، فانهم يريدون بذلك القول أن العلوم و التكنولوجيات التي تقوم عليـــها هذه الحضارة واحدة في مناهجها و معاييرها ، نظراً إلي أن المفاهيم العلمية بما هـــي

(*) كاتب تونسي مقيم في باريس.

معرفة عقلانية للإنسان و العالم ، معرفة كونية يسلِّم بها كل ذي عقل سليم ، مهما كان انتماؤه الثقافي أو الجغرافي . يفضل بعض السسيولوجيين و الأنثروبولوجيين، تخصيص الثقافة بالبني الاجتماعية والفنون والمعتقدات وعادات الملبس والمأكل والمشرب والمنكح .

الحضارات والثقافات محكومة بقانون التلاقح ،أي التأثير و التأثر المتبادلين، وهكذا كانت الحضارة الإغريقية تلاقحاً مع الحضارات المصرية ،البابلية والهندية .بدورها كانت الحضارة العربية الإسلامية محصلة التلاقح مع الحضارة الإغريقية، الهندية ، الفارسية والرومانية . اليهودية ؛ كانت بنت التلاقح مع الديانتين التوحيدية المصرية (في ظل حكم ((إخناتون)) الذي تسميه التوراة ((إبراهيم)) و الوثنية البابلية.

في الحضارات و الثقافات القديمة كان التلاقح بطيئاً لبطء الاتصالات،أما في الأزمنة الحديثة فقد تسارعت وتأثر التلاقح بفضل تقنيات الاتصال و البث و التبادل والسياحة و الهجرة و اختلاط السكان . وهكذا شيئاً فشيئاً أطاحت الثورة الصناعية علي امتداد ثلاثة قرون بكل أشكال الحمائية الاقتصادية و الثقافية. وقد وصف البيان الشيوعي عملية توحيد الرأسمالية للعالم بهذه الكلمات :"علي أنقاض الانعزال القطري والقومي القائمين علي الاكتفاء الذاتي تنمو تجارة عالمية و تبعية متبادلة بين جميع الأمم . ما هو صحيح بصدد الإنتاج المادي لا يقل صحةً بخصوص الإنتاج الفكري . فالآثار الفكرية لأمة ما تصبح ملكاً مشتركاً لجميع الأمم ، ويغدو قصر النظر و التقوقع القوميان مستحيلين أكثر فأكثر، ويولد من جميع الآداب القومية أدب عالمي واحد".

تبدو هذه الفقرة كما لو أنها كتبت اليوم لوصف تأثيرات العولمة علي إعادة هيكلة العالم وثقافاته ، بينما هي كتبت منذ ١٥٤ عاما .منذ الآن المشاكل القومية الأساسية غدت مشاكل عالمية و متكافلة . لم يعد في إمكان أية أمة أن تحل بمفردها مشاكل مثل الإيدز، المجاعة ، الجفاف وتلوث البيئة .عولمة المشاكل تتطلب عولمة حلولها وتالياً حواراً عالمياً، لتنظيم وضبط التبعية المتبادلة بين كافة الأمم التي أوجدتها السوق العالمية منذ القرن الثامن عشر.

الأداة التي حملت هذه التبعية العالمية هي التلاقح بين الحضارات و الثقافات بجميع صوره .علي مر العصور كانت الحضارات تتزاوج ويخصب بعضها بعضاً، التهجين لا النقاء هو القانون الذي يحكم ولازال في الحضارات و الثقافات . الثقافات النقية أي المنطوية علي نفسها تنقرض وفق قانون الانتخاب الطبيعي، وحدها الثقافات التي تنفتح علي الثقافات و الحضارات الأخرى فتُعيرها وتستعير منها ،هي التي تتجاوب مع حاجات الناس ، وتنتصر في معركة الانتخاب الطبيعي ، أي التكيف مع

المحيط . وهكذا فالعجز عن التكيف مرادف للاندثار.

كما أن الطفل يتعلم بالتقليد فكذلك الإنسانية .وهذا ما وصفــه ((ابــن خلــدون)) المغلوب مولع بتقليد الغالب. وهذا ما فعله اليابانيون بعد هزيمتهم أمام الأمريكيين فــي الحرب العالمية الثانية عندما تخلوا عن جوهر تراثهم الذي لم يعد متكيفاً مع حاجــات العصر ، فأعاق دخولهم إلي الحداثة السياســية ، فنبــذوا الفاشــية واســتبدلوا بــها الديمقراطية محولين إمبراطور هم ،من إله لا يسأل عما يفعل إلي ملك يملك و لا يحكم علي غرار ملكة المملكة المتحدة .و هكذا قلدوا غالبــهم الأمريكــي فــي حداثتــه أي ديمقراطيته وعلومه التكنولوجية وثقافته .

التلاقح الحضاري الذي يتخلي به المغلوب عما يعيق دخوله إلي حداثة الغــالب ، لم يتحقق إلا في الأمم اللقيطة حضارياً أي تلك التي لم تمتلك تراثاً تليداً ، يلعــب دور الضمير الأخلاقي الطاغي الذي يردعها عن تقبل قيم و علوم حداثة لم يعرفها تراثــها . اليابان و بعض بلدان جنوب شرق آسيا انخرطت في الحداثة ،من دون مقاومة مريــرة أو شعور ساحق بالذنب، لكن الصين العريقة حضارياً قاومتها و ما تزال خاصةً فيمــا يتعلق بالديمقراطية وحقوق الإنسان .لماذا ؟ لأن تراث الأسلاف أي عبادتهم بــالتعلق بتراثهم يُهَيْكِلُ المخيال الجمْعي بضرب من الرق النفسي ، يجعل الأســلاف يحكمــون عبر تراثهم من وراء قبورهم حياة الأحياء ، فيملون عليهم نمط تفكــيرهم و حياتــهم مقدمين لهم أجوبة ماضيهم علي أسئلة حاضر هم .وهي إلي ذلك أجوبة يقينيــة، تسـد باب التساؤل وإعادة النظر و التجديد و الإبداع علي غير مِنــوال الأســلاف . يقــول ((مرسيا الياد)) "عندما كان المبشر الأنثروبولوجي ((ستريلهو)) يسأل قبيلة((أرنتــا)) الأسترالية عن سبب إقامة بعض الشعائر ،كان أعضاؤها يجيبونه:لأن أسلافنا أمرونــا بذلك (..) في غينيا الجديدة يرفض أعضاء قبائل الكاي تغيير أنماط حياتهد قـائلين :لأن الأسلاف كانوا يفعلون ذلك، ونحن نتصرف مثلهم ، كما روي ذلك منذ خلـق الأرض : كما ذبحوا كذلك يجب علينا أن نذبح ، وكما فعل أسلافنا في سالف الأزمان كذلك يجب علينا أن نفعل اليوم " .

هذا لايعني أن قانون التلاقح الثقافي لايســري علــي الثقافــات التــي يحكمــها الاسترقاق النفسي للأسلاف، بل يعني فقط أن التلاقح الثقافي فيها يكتسي شكل الصــدام الدموي أحيانا بين القديم و الجديد ، بين الوافد والأصيل.لكن الاتجاه التاريخي العــام هو إلي تقارب الثقافات و تلاقحها و توحيدها ، وهو اتجاه ازداد اليوم اتساعاً و عمقــاً بفضل ثورة الاتصالات [التليفون، الفاكس، الإنترنت، الراديو، التلفزيون، الفضائيــات، أوتوسترادات المعلومات ..] التي جعلت التلاقح الثقافي جارياً بكثافة غير مسبوقة علــي

مدار الساعة . وهكذا يدمّر كل يوم أكثر الانغلاق الثقافي الذي فقد مبرر بقائه ، بعد انهيار الحمائية الاقتصادية أمام دفَق الرساميل ، السلع ،الخدمات ،الأفكار ، والأشخاص .كما لم يعد ممكناً إقامة حواجز جمركية ضخمة في وجه الواردات الاقتصادية المنافسة للمنتجات المحلية ، كذلك لم يعد في الإمكان إقامتها في وجه الواردات العلمية ، الفكرية والثقافية .الحمائيتان الاقتصادية و الثقافية هما منذ الآن من الماضي .

التلاقح الحضاري و الثقافي ظاهرة تاريخية موضوعية ،مثل الظواهر الطبيعية من العبث مقاومتها .بفارق واحد :الظواهر الطبيعية لاسبيل لكبتها، أما الظواهر التاريخية فيمكن كبتها لبعض الوقت ، لتندفع بعد ذلك كالإعصار أي في صورة ثورة عشوائية ،بدلاً من التطور الطبيعي و السلمي المتدرج .وهو ما شاهدناه في الكتلة الشرقية التي فجرها من داخلها تلاقح الثقافات بالإذاعات و التلفزيون الغربية .و يبدو أن الظاهرة علي وشك أن تكرر نفسها في إيران حيث تلفظ ايدولوجيا المحافظين المنغلقة علي نفسها أنفاسها الأخيرة .السبب؟ استحالة القطيعة مع حضارة العصر العلمية و التكنولوجية و الثقافية و الفنية .لأن هذه القطيعة تعادل انتحاراً جماعياً. ((صين ماو تسي تونج)) احتفلت بقبولها بعد طول انتظار في المنظمة العالمية للتجارة ،قلعة العولمة و تلاقح الاقتصاديات و الثقافات، وإيران ((الخميني)) مازالت تناضل لتصبح عضواً فيها .لا الصين الملحدة ولا إيران الإسلامية راضيتان عن عولمة الاقتصاديات و القيم الثقافية .ولكن مُكْرَه أخاك لا بطل .

التلاقح الحضاري و الثقافي قانون عام لا يُصدُّ ولا يُرُد .فما هي أشكال تحققاته التاريخية؟ عديدة التوفيق (سانكريتيزم) وهو ما تحقق مثلا في الصابئة التي كانت مزيجا من العرفان اليهودي والمسيحي والمانوي والمجوسي.. وبالمثل كانت اليهودية تجميعاً لعناصر من ديانة إخناتون التوحيدية ، وأخري من الديانة البابلية الوثنية. الصورة الأخري التي يأخذها التلاقح الثقافي هي التمثيل، أي هضم عناصر من الثقافات الوافدة مع الاحتفاظ بما هو جوهري في الثقافة الأصلية .المثال الأشهر لذلك هو الحضارة العربية الإسلامية التي تمثلت فلسفة و علوم الإغريق والهنود والفرس الوثنية ، لكنها احتفظت بجوهرها الخاص : التوحيد ، الشكل الثالث هو اتحاد الثقافة الوافدة بالثقافة الأهلية إلي درجة طغيان الوافد علي الأصيل . وهو ما نعانيه اليوم فيما يسميه السوسيولوجيون ((أمركة العالم)) أي تبني تكنولوجيا ، وقيم و أنماط السلوك والاستهلاك و الحياة الأمريكية، خاصةً من لدن الأجيال الشابة المتلهفة علي الجديد واللامألوف و الموضة .

أمريكا و لوربا و اليابان هي الأقطاب الثلاثة المؤثرة في العالم اليوم اقتصادياً وعلمياً وتكنولوجياً وثقافياً . ومنتجاتها علي اتصال دائم بالثقافات الأخري الأقل تطوراً وانتشاراً وتنافسية .٩٠% من أخبار العالم تنقلها أربع وكالات أنباء غربية . وهكذا يكون التأثير في الثقافات الأخري أكثر من التأثر بها . لماذا بسبب ضعف تَنَافُسِيَّة الثقافات الأخرى العلمي و التكنولوجي و أيضا الثقافي . مثلاً الفكر النقدي ، الديمقراطية، حقوق الإنسان والمواطن، حقوق المرأة ، المساواة بين الجنسين وبين جميع الأجناس، الفصل بين المؤمن و المواطن بالمساواة في حقوق المواطنة وواجباتها بين المواطنين المختلفين دينياً وإثنياً أو لغوياً،الاعتراف بالجسد وبالفرد الذي يختار قيمه باستقلال نسبي عن المجتمع وفصل الديني عن السياسي ، و الفصل بين الدين والبحث العلمي والإبداع الأدبي و الفني ، والفصل بين المطلق الميتافيزيقي و النسبي التاريخي وحماية البيئة.. .هذه القيم الفلسفية هي جميعاً بنت الحضارة الحديثة حصراً. بالتأكيد وجدت في الحضارات و الثقافات السالفة ملامح منها ، لكنها لم توجد ككل متماسك إلا في الحضارة العالمية المعاصرة . هذه القيم كونية لأن كل عقل سليم في أي مكان كان يقبلها. تشربتها معظم الثقافات الأخرى ، لكنها مازالت تواجه مقاومةً في ثقافتنا العربية الإسلامية . عدم اقتباس ثقافتنا لها و بالأحرى انتهاكها يجعلها متورطة في صدام مزدوج خارجي وداخلي :خارجي مع منظمات حقوق الإنسان في العالم ،مع منظمة حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة، مع الإعلام العالمي و الرأي العام العالمي و الدبلوماسية الدولية :أقدم مثلاً علي ذلك من عشرات الأمثلة ،النزاع المتواصل بين لجنة حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة وحكومة السودان في عهد((الترابي)) بخصوص مسألة إعادة الرق. وتجد نفسها في صدام داخلي مع قطاعات متنامية من السكان خاصةً النساء و الشباب و المثقفين و الأقليات ومنظمات حقوق الإنسان القومية...

والمثال الأبرز علي ذلك هو الصراع المحتدم الآن بين الإصلاحيين و المحافظين في الجمهورية الإسلامية الإيرانية والذي قد يتطور إلي حرب أهلية . كل ثقافة تنغلق اليوم علي نفسها لا تفعل غير نشر إعلان مضاد لنفسها وتحريض أتباعها علي الانغماس العشوائي في الحداثة عملاً بالقانون النفسي: الرغبة في انتهاك المحرم : ((أحب شيء إلي الإنسان ما منع)) . في هذا السياق قال ((انتوني ليك)) رئيس مجلس الأمن القومي في إدارة كلينتون)) الأولي : "بفضل الثورة الإسلامية في إيران غدا أسلوب الحياة الأمريكي هو المثل الأعلى للشباب الإيراني" وتنبأ بأن الشباب الجزائري سيصنع صنيع الشباب الإيراني" إذا حكمت الجبهة الإسلامية للإنقاذ الجزائر " .

تلاقي الاقتصاديات القومية في اقتصاد عالمي متدامج ، جري حتى الآن علي نحو عفوي ومتوحش : استفاد منه البعض وسقط البعض ضحايا له . الأخصائيون في العالم متفقون علي أن ما تفتقده عولمة الاقتصاد هو مؤسسات الضبط Régulation علي الصعيد العالمي ، لأن الدولة القومية ليست قادرةً علي ضبط ما يجري خارج حدودها . وظيفة مؤسسات الضبط هي التحكم في مسار ووتائر التدفقات الاقتصادية ، لتقليص آثارها الجانبية و التضامن مع ضحاياها بتقديم التعويض لهم . البعض اقترح الاكتفاء بتعزيز المؤسسات القائمة و إعادة توجيهها و التنسيق بينها لتشتغل كجهاز عالمي متكافل في التجارة و المال و العمل و الصحة و الثقافة ، بحيث تغدو معاييرها في هذه المجالات ملزمةً للجميع . المأخذ الأساسي علي هذا الاقتراح هو أن هذه الهيئات تقنوقراطية لا ديمقراطية ، لأن أصحاب القرار فيه غير منتخَبِين .قدم الباحث الفرنسي في المستقبليات ((جاك أتالي)) مشروعاً ينطلق من نموذج الاتحاد الأوربي ، لتأسيس حكومة عالمية ، تضطلع المنظمة العالمية للتجارة فيها بدور لجنة بر وكسيل في ضَبْط التبادل التجاري ، منعاً لصدام الدول أي منعاً للحرب التجارية التي قادت الأمم إلي الحرب العالمية الثانية ، يقوم مجلس الأمن ـــ بعد تعديله بتمثيل بلدان الجنوب فيه ـــ بدور الحكومة العالمية التي تسهر علي منع الصدامات السياسية بين بلدان المعمورة . وأخيراً ينتخب سكان العالم برلماناً عالمياً يعبر عن آراء و مصالح البشرية كافةً لفرض رقابة ديمقراطية علي باقي هيئات الحكومة العالمية . لكن ((جاك أتالي)) المهتم بالثقافة سَهَا عن هيئة مركزية في الحكومة العالمية هي منظمة ثقافية عالمية أي ((اليونسكو)) المحسَّنة لتتفرغ ، منعاً لصدام الثقافات لمعالجة التعليم و الإعلام والثقافة في العالم . مهمتها تجنب إحدى صور هذا التلاقح وهو المحو الثقافي Déculturation بضبط التلاقح الثقافي العفوي المتروك لقانون الانتخاب الطبيعي أي البقاء للأصلح :للأقوى والأكثر قدرة علي المنافسة وسيطرة علي وسائل ثورة الاتصالات أي ثقافات الشمال . كما أن قوانين السوق ليست قادرةً ـــ بدون ضبط ـــ علي حسن تدبير الاقتصاد العالمي ، فكذلك قوانين التلاقح الثقافي العفوي تتطلب ضبطاً ملائماً لطبيعتها حتى لا تندثر الثقافات الأقل تنافسية . اليونسكو الجديدة هي التي ينبغي أن يُوكَلَ إليها ضبط التلاقح الثقافي ببرنامج إعلامي وتعليمي، يضمن درجةً معقولةً من التنوع الثقافي في العالم . كيف ؟ بإعادة هيكلة المؤسسات التعليمية في العالم لمجانسة برامجها فيما خص القيم الكونية ، مثل الديمقراطية وحقوق الإنسان باعتبارها قيماً ثقافية عابرة للقوميات ، يتعرف فيها العقل الإنساني علي نفسه لتخريج أجيال إنسانية ذات وعي متجانس ، لا ينتهك حقوق الإنسان ، و لا يسكت علي

انتهاكها ومتشبع بقيمة التضامن البشري و باحترام البيئة باعتبار الأرض وطن الإنسانية الحقيقي المهدد بكارثة ايكولوجية مميتة . ذلك سيكون و لا شك أهم مكسب أخلاقي تحققه الإنسانية في كل تاريخها . مثل هذا البرنامج الإعلامي التعليمي العالمي، يساعد شباب العالم علي استبطان كل ما هو ديمقراطي و عقلاني و إنساني وكوني ومحرر وحافز للإنسان علي التفكير بنفسه واللجوء للحكمة بدل القوة ويساعد علي غلغلة هذه القيم في الوعي العام .

بالتوازي مع هذا البرنامج العالمي الموحد تتفرد كل مدرسة قومية ببرنامج حديث يعلم النشء عناصر ثقافتها الخاصة، بشرط شارط أن لا تتعارض مع القيم القومية أي لغتها وفنونها وتاريخها و آدابها . وفي كل الجامعات يدرس الطلاب برنامج آداب مهجن، يزودهم بنبذ من روائع الآداب و الفنون في جميع الأمم وجميع العصور لتخريج أجيال ذات تكوين ثقافي تعددي.

في فرنسا يدرس التلاميذ مادةً جديدةً هي الذوق لحماية المطبخ القومي من الاندثار لحساب الأكلات السريعة المنمطة. لا تستطيع اليوم أية ثقافة أن تصمد إلا إذا حدّثت نفسها ويسرت نفسها ، لتحبب نفسها لأبنائها .

خلال تسعينيات القرن الماضي قررت الحكومة الألمانية تحديث اللغة لتصمد في وجه الإنجليزية والفرنسية داخل أوربا الموحدة . ورشة المطالبة بتحديث الرسم الفرنسي لتبسيطه أكثر فأكثر مفتوحة .. . البعض يدعو إلي كتابة صوتية لتيسير الفرنسية علي متعلميها . أما ورشة تحديث العربية فما زالت لم تفتح بعد، رغم أن ((طه حسين)) طالب بتيسير النحو ،و((أحمد أمين)) طالب بإلغاء الإعراب أي تغيير أواخر الكلم ، وهو ما حققه ((هادي علوي)) في كتاباته الأخيرة . نحونا شديد التعقيد وتجاوزه التطور . معظم خريجي الجامعات و أساتذتها يرفعون بحروف الجر ، ومع ذلك فإن فصاميتنا الثقافية التي تمارس عكس قناعاتها وسياسة النعامة ما زالتا تشكلان عائقين ذهنيين ، يعوقاننا عن التفكير في تيسيره ، لتكييفه مع تطور النطق فاللغة ليست استثناءً من سنة التطور .

لماذا لا نبدأ بمجانسة البرنامج التعليمي فيما يخص القيم الكونية في الفضاء العربي ؟ و لماذا لا نفعل ذلك أيضاً عبر شراكة متوسطية علماً بأن الشراكة الإقليمية والعالمية هي من أولويات حقبتنا . شراكة اقتصادية ، علمية ، تكنولوجية ، وثقافية، لجعل التبعية المتبادلة بين بلدان كل إقليم وبلدان العالم مضبوطة ، ولجعل العلاقات بين البلدان تقوم علي التضامن ، لا علي موازين القوي التي هي صورة محسَّنة من قانون الغاب.

الشراكة الإقليمية و العالمية هي منذ الآن الأداة الأساسية للتحكم في التغيرات الكبرى ، و إعادة التفكير جماعياً في التحديات الجارية، التي لم يعد بإمكان أية أمة أن تواجهها بمفردها مثل الانفجار السكاني ، الأوبئة ، الفقر ، تهميش الشباب ، الهجرة ، الأمية ، المخاطر النووية و الأيكولوجية ...

توجد الآن بداية شراكة متوسطية اقتصادية ، فلماذا لا نطالب بتوسيعها ، لتغدو شراكةً حضاريةً ثقافية أيضاً. فيتحاور المثقفون و المجتمعات المدنية في الضفتين الشمالية و الجنوبية للمتوسط حول المشاكل والتحديات المشتركة . و المشاكل والتحديات لم تعد منذ الآن قومية بل إقليمية و عالمية .

التلاقح الحضاري و الثقافي المضبوط في إطار شراكات إقليمية وشراكة عالمية ،سيكون تلاقح القيم الكونية قيم الديمقراطية وحقوق الإنسان، أما التلاقح المتروك لقانون الانتخاب الطبيعي فسيكون انتصاراً للقيم السلعية و الاستهلاكية الغربية علي جميع قيم العالم .

هل آن لإنسانية القرن الحادي و العشرين أن تشرع في التفكير في صنع تاريخها بنفسها ، بدلاً من مُكَابدته من موقع المتفرج السلبي؟!

Chapter 11
Le Caire: carrefour des courants artistiques au XIX^{e} et au début du XX^{e} siècle[1]

Ali Kurhan(*)

Jusqu'à l'invasion de l'Egypte par les Français, le Caire subissait deux courants artistiques qui se rivalisaient suivant la personnalité des gouverneurs : soit le style ottoman, soit le style mamelouk.

Au début du XIX^{e} siècle, l'intérêt renouvelé de l'Occident pour l'Egypte provoque l'intrusion de nouveaux courants artistiques qui entrent brutalement dans un art quasiment figé depuis des siècles.

En retour, il suffit de quelques cadeaux diplomatiques de Mohamed Ali à la France de Charles X et de Louis-Philippe, telle la girafe ou l'obélisque pour que naissent des modes certes éphémères mais qui montrent bien l'impact de l'Egypte sur la France en particulier. En effet la girafe est à l'origine d'une mode qui touche la décoration, et le vestimentaire. En effet, on fabrique des harpes à la girafe, des assiettes et des pendules. Les dames se parent de peigne à la girafe. Il est à noter que la girafe par souci d'exotisme n'est pas représentée seule mais tenue en laisse par son palefrenier soudanais : le célèbre Atir. On fait même à l'époque, un tissu représentant les différentes phases du voyage du cadeau, de Marseille à Paris. Ce tissu d'ameublement a encore été réédité récemment en France

L'obélisque, donne lieu à une mode plus restreinte qui se limite à quelques objets de décoration ornés d'un obélisque.

Il s'agit de deux événements contemporains : des cadeaux diplomatiques qui veulent traduire l'alliance ou l'amitié que Mohamed Ali propose à la Fran,ce. Les modes issues de ces cadeaux sont tout à fait différentes du phénomène de l'Egyptomania, phénomène quasiment récurent en Occident depuis le XVIe siècle et qui voit son apogée au XIXe siècle L'Egyptomania est presque une tradition permanente s'appuyant sur des voyages ou des contacts mais il s'agit d'une Egypte revisitée selon les besoins de l'art occidental et qui ne traduit pas des

(*) Professeur adjoint a l'université d'Helwan

(1) Remarque l abondante iconographie ne permet pas de la faire figurer dans cet article ou l'on s est limite a inserer quelques images particulièrement representatives

échanges réels. Ibrahim pacha, concrétise les échanges entre la France et l'Egypte par un voyage officiel particulièrement important à l'époque. Abbas pacha, rompt totalement avec l'Occident pour privilégier un retour complet aux sources orientales. A sa mort, Saïd pacha revient totalement sur cette orientation en faisant revenir en masse, les Occidentaux. Si cela ne se traduit pas de manière spectaculaire par des constructions notables, en revanche les arts décoratifs entrent de manière importante dans les intérieurs palatiaux. Saïd pacha achète quelquefois des objets nettement surévalués par des intermédiaires peu scrupuleux tel le célèbre service de Sèvres dont il trouve la réelle facture au milieu d'une pile d'assiettes.

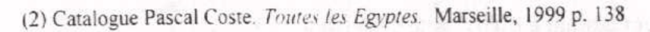
Mais c'est sans conteste sous le règne du khédive Ismaïl que l'Egypte s'ouvre à différents courants artistiques. Sous Mohamed Ali, il y avait eu des tentatives. Rappelons pour mémoire, les travaux de Pascal Coste, architecte de Mohamed Ali, qui essaye au nymphée du palais de Choubra de proposer quelques solutions architecturales et décoratives françaises et qui se plaint des complots des architectes arméniens. Il en résulte un bâtiment hybride que Pascal Coste ne finit d'ailleurs pas. L'architecte évoque ses différents avec les architectes locaux:

...qui s'emparèrent de mes projets et n'exécutèrent que le grand bassin avec galeries diwan (...) et dénaturèrent mes plans[2].

On peut voir une autre tentative d'acculturation dans le superbe portrait d'Ibrahim pacha due à Mme de Mirbel[3]. Ce portrait est exposé au salon de 1847 et lui attire le commentaire suivant:

Le portrait d'Ibrahim pacha prendra rang certainement parmi les meilleurs ouvrages de l'auteur[4]

Le portrait d'Ibrahim pacha est tout à fait dans le goût de la peinture européenne de l'époque. Mme de Mirbel a dû le peindre vers 1846. C'est un portrait de grand format où Ibrahim pacha est représenté assis sans



(2) Catalogue Pascal Coste. *Toutes les Egyptes*. Marseille, 1999 p. 138

(3) Mirbel (1796-1849) Miniaturiste reputée. La faveur du roi Louis XVIII lui attire un succès grandissant

(4) Wiet (G). *Mohamed Ali et les beaux-arts*. Le Caire s.d.. p 424

apparat. Vêtu de noir, ceinturé d'une étoffe de cachemire, seul le fez et les babouches rouges donnent une note de couleur appuyée. Son visage apparaît telle une icône au milieu du tableau. Mme de Mirbel qui sort ici de son cadre habituel de miniaturiste, donne toute l'ampleur de son talent. Il s'agit d'un portrait d'Ibrahim âgé, mais où toute la force du personnage transparaît dans ce portrait d'une grande simplicité. Cela corrobore l'appréciation de Baudelaire:

Elle est le seul artiste qui sache se tirer d'affaire dans ce difficile problème du goût et de la vérité[5]



Ce portrait trouve son pendant en France avec une photographie[6] du roi Louis-Philippe. Le souverain, comme Ibrahim pacha, est photographié assis, dans un costume noir avec un décor réduit au maximum. On voit bien qu'il s'agit d'un parti pris délibéré de représenter des souverains comme des bourgeois en leur intérieur. La simplicité est de mise, l'œil ne doit être attiré ni par l'opulence du décor, ni par la richesse de la vêture. Rigueur, simplicité, économie de moyens, se retrouvent dans le portrait d'Ingres quand il portraiture, le célèbre M. Bertin, magnat de la presse parisienne dans les années 1840.

I - Ismaïl pacha

A – L'*haussmannisation* du Caire

Dès son accession au trône, le souverain s'attache à démontrer que son pays n'est plus en Afrique mais fait désormais partie de l'Europe. Il veut transformer le Caire et en faire une capitale qui rivalise avec Paris.

En juin 1867, il est enthousiasmé par les travaux engagés à Paris par Haussmann et décide alors d'entreprendre au Caire des travaux de grande

---

(5) Baudelaire, *Curiosités esthétiques*. Paris, 1849, p. 142

(6) Collection Sirot-Est, B.M, reproduite dans l'ouvrage de Bertaut (J), *Louis-Philippe intime*, Paris, s.d., p. 224

envergure. Il rencontre à Paris tous les hommes qui transforment la capitale de Napoléon III:

Il s'occupait de la toilette du Caire. Faire au Caire ce qu'on avait fait à Paris, des boulevards, des jardins, des embellissements de toute nature, n'était-ce pas là le progrès? Il avait de fréquentes entrevues avec M. Haussmann; il lui demandait des hommes, des jardiniers, des jardiniers architectes, enfin toute une brigade d'hommes capables d'exécuter les projets d'embellissement du Caire[7]

Le khédive recrute un grand nombre de français qui sont chargés d'haussmanniser le Caire. Cet ambitieux plan de rénovation se traduit par le percement de nouvelles voies dont la rue Mohamed Ali, bordée d'arcades à l'exemple de la rue de Rivoli. Le percement de cette artère provoque la démolition d'environ quatre-cent bâtiments dont quatre mosquées[8]. Cette rue bien que bordée des deux côtés par une arcade a la grande particularité d'avoir d'un côté une élévation haussmannienne et de l'autre côté une élévation *arabesque.* En effet, l'un des côtés possède au rez-de-chaussée des grandes arcades, au premier étage des appartements à grandes fenêtres ouvrant sur des balcons aux ferronneries ouvragées et doté d'un second étage plus simple. De l'autre côté, au-dessus des arcades, on voit répondant aux balcons à l'européenne des grandes ouvertures décorées de superbes moucharabiehs.

À partir de 1860, l'architecture européenne devient une référence obligée pour toutes les constructions ordonnées par la famille khédiviale.

À l'instar de Paris, on construit un parc zoologique, un cirque d'hiver, le jardin de l'Ezbekieh est remanié par Gustave Delchevalerie qui en fait une réplique du bois de Boulogne avec bassins et petites grottes.

D'ailleurs Comanos pacha livre dans ses mémoires les efforts du khédive Ismaïl:

Son rêve était l'embellissement de la capitale dont il désirait faire un petit Paris (...) Il créait des jardins publics de belles routes, de

(7) *Mémoires de Nubar pacha*, Beyrouth, 1983 p. 312

(8) Raymond (A.), *Le Caire*, Paris 2000, p. 373

magnifiques promenades, des petits-bois de Boulogne avec grotte, cascade etc. On lui doit, aussi, un opéra de premier ordre, un théâtre français et un hippodrome[9].

L'architecte Baudry dessine des hôtels particuliers dont les façades semblables à celle de Paris, reprennent le genre Versailles. On peut en prendre comme exemple la façade du Selamlik du palais khédivial de Guizèh[10].

Le palais d'Abdine commencé en 1863, marque la référence à la France par sa façade de type versaillais s'ouvrant sur une place desservant en étoile de grandes artères.

Le décor intérieur emprunte beaucoup à l'opulence des décors du Second Empire français: couleurs sombres, dorures éclatantes, marbres rutilent se conjuguent à un mobilier du XVIII^e^ siècle où l'on retrouve des combinaisons des styles Louis XV et Louis XVI. Cette décoration est opulente voire criarde. On la retrouve dans les palais khédiviaux comme à Abdine où se côtoient dans une même pièce, riches cheminées aux bronzes dorés et opulents sur laquelle sont posés d'importants candélabres qui voisinent avec un meuble Louis XV et des pilastres et colonnes en marbre de style Louis XIV.



On peut prendre aussi comme exemple le palais de Ras el Tin qui comporte des pièces aux boiseries Louis XV, brocards Louis XIV, meubles rococo mélangés à des commodes empires avec quelques chinoiseries.

La seule exception notable à ce programme est la construction du palais de Gezireh, édifié dans le style andalou pour flatter l'impératrice Eugénie qui était venue en 1879 pour l'inauguration du canal de Suez. On retrouve des colonnades en fonte inspirées des portiques de où l'on retrouve des motifs néo-gothiques et néo-classiques.

B Les portraits khédiviaux

(9) *Mémoires de Comanos pacha*, s.d. p 12

(10) *Ibid* p 39

Le goût de l'Occident ne se limite pas à l'architecture. On voit apparaître toute une iconographie de la famille khédiviale qui emprunte aux grands peintres de la Monarchie de Juillet et du Second Empire: Winterhalter.

Ces peintures non signées reprennent les modèles européens.

Le portrait de souverain dont Winterhalter renouvelle le genre par un portrait en pied, en costume militaire sur un fond plutôt neutre dont l'arrière plan est orné d'un lourd rideau se retrouve sur les deux rives de la Méditerranée. On peut prendre par exemple le portrait du roi Louis-Philippe et ceux du khédive Ismaïl.

Les deux souverains sont représentés debout en costume militaire dans une architecture palatiale réduite (colonnes, draperies). Louis-Philippe appuie sa main sur la charte de 1830 qui voisine avec la couronne royale. Le khédive Ismaïl est voisin d'un meuble supportant une couronne d'inspiration occidentale posée près d'un sceptre.

Ce style fut suivi par des membres de la famille et la ressemblance entre le portrait du khédive jeune est frappante avec celui du prince.







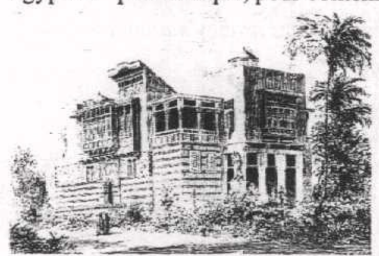
Ahmed Rifaat

De leur côté, les princesses khédiviales telles Chivekiar kaden effendi ou Zeynab hanim effendi sont nonchalamment assises sur des lits de repos, posant à l'occasion leurs bras sur une pile de coussins, dans une tenue d'intérieur. Elles ressemblent en cela aux portraits de l'impératrice Eugénie et des dames de la cour impériale qui aiment se faire portraiturer simplement mises dans leurs intérieurs.



C- L'exposition universelle de 1867

Le khédive Ismaïl est un passeur de civilisation. On vient de voir qu'il implante durablement en Egypte des courants artistiques occidentaux, mais en retour à l'Exposition Universelle de 1867, installée au Champ de Mars, il va magnifiquement illustrer les traditions artistiques arabo-musulmanes dans les pavillons égyptiens. Rappelons pour mémoire que ces pavillons étaient au nombre de trois: un temple égyptien pharaonique, pour contenir les collections de l'Egypte ancienne récemment mises à jour par Mariette pacha, un *selamlik* pour contenir des collections fatimides et mameloukes et enfin un *okel*[11] pour mettre en valeur l'artisanat :



L'Okel est une construction toute orientale, qui toutefois peut se comparer, dans une certaine mesure à nos galeries parisiennes, à nos passages, à nos palais royals, par exemple. C'est tout ensemble une auberge, un bazar, un magasin, une bourse même, en un mot un grand édifice public où se résume toute l'industrieuse activité d'un peuple[12]

L'*okel*, tout comme le *selamlik*, était de belles constructions rappelant tous les motifs architecturaux des bâtiments islamiques du Caire. L'Okel avait la particularité de posséder de grands moucharabiehs.

---

(11) Nous avons cherché en vain dans différents dictionnaires, la signification de ce mot qui sans doute doit avoir comme origine le mot arabe *wekala*

(12) Edmond (C) *L'Egypte à l'exposition universelle de 1867* Paris, 1867, p. 215

Ces deux bâtiments ont introduit des motifs architecturaux orientaux de manière plus évidente que la peinture orientaliste. Les Parisiens ont admiré des bâtiments dont certains avaient entendu parler mais que très peu avaient pu voir auparavant. À partir de ce moment, on voit apparaître timidement à Paris des bâtiments haussmanniens qui comportent des arcades brisées à l'orientale ou quelques décors arabesques sculptés dans les façades telles que dans la rue d'Aboukir près de la Bourse à Paris.

A l'intérieur de l'*okel*, il avait été installé tous ce que l'artisanat pouvait compter en Egypte à l'époque. On y trouvait des orfèvres tels cheikhs Ali Hassan, bijoutier du Soudan qui fabriquait sur place des bijoux en filigrane dorés d'argent, Guirgues Mikhaïl qui fabriquait des bijoux arabes et modernes en or et argent. Ibrahim Charkawi passementier du Caire proposait des articles passementés d'or, d'argent et de soie. Ahmed Hamed, chiboukier du Caire fabriquait des chibouks. Saïd Ahmed nattier montrait l'art de faire des nattes de toutes grandeurs. Plus anecdotique était la boutique du barbier où Aly Dawaba exerçait ses talents :

On sait avec quelle dextérité les barbiers arabes manient le rasoir, et Aly, du reste, en est la preuve vivante[13]

Pour compléter l'en- semble, le khédive avait fait remorquer d'Alexandrie à Marseille, puis par les canaux, par la Loire et par la Seine une *dahabieh* portant le nom de *Bent el Nil*. Ce bateau amarré au pont du Champs de Mars faisait faire des petites croisières sur la Seine aux parisiens.



L'illusion ainsi est complète, et, au sortir du Temple, du Selamlik et de l'Okel, on a qu'à gagner la Seine pour être tout à fait sur le Nil[14]

Cette exposition, en dehors de l'architecture, influence également les arts décoratifs Ainsi

(13) *Ibid* p. 219

(14) *Ibid* p. 225

Philippe-Joseph Brocard, se met à fabriquer des vases en forme de lampes d'époque mamelouke en verre émaillé

Les créations de brocard sont si parfaitement inspirés des modèles originaux sont parfois difficiles à distinguer. Brocard est présent à l'exposition de Vienne en 1873 ; puis à celle de Paris en 1878. Il lance la mode des lampes dites de mosquée dont le célèbre Gallé fera également des exemplaires vers 1873-1874.

Dans ce mouvement, la maison Vieillard se spécialise dans les objets de décoration de goût *islamique*. La manufacture reçoit une médaille d'or à l'exposition de 1878. Dans le rapport du jury international paru en 1882, il est indiqué que la maison Vieillard a fait accepter au public des décorations notamment dans le goût arabe et persan.

II - Vers l'éclectisme

À partir des successeurs du khédive Ismaïl, on observe que la référence à la France n'est plus la seule obligée. Les apports sont nombreux et se mélangent pour donner des monuments ou des ensembles architecturaux originaux.

I- Héliopolis

Un des exemples les plus spectaculaires est le cas d'Héliopolis édifié par le baron Edouard Empain. Cette ville tente pour la première fois d'unifier un ensemble de *style arabe moderne*[15].

Le baron E.D. Empain, ayant exploré l'endroit, de concert avec S.E. Boghos pacha Nubar, fils du célèbre homme d'Etat, conçu bientôt l'idée de construire une jolie petite ville moderne. (...) La moderne Héliopolis se compose de grands boulevards, de larges avenues, de belles rues bordées de bâtisses monumentales, vraies palais avec tours et tourelles, dont la façade repose sur de grandes et splendides colonnes[16].

---

(15) Raymond (A) *Le Caire, op. cit.* p. 399

(16) Mémoires de Comanos pacha p. 114

Le baron Empain impose la construction d'appartements pour les pauvres qui sont en aspect aussi bien que ceux des riches. Il offre plus de deux cent appartements à très bon marché pour des ouvriers ce qui constitue une nouveauté.

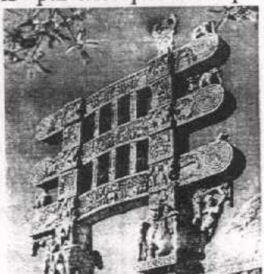
L'aspect sanitaire ne fut pas négligé. Héliopolis possédait des égouts que très peu de villes en Europe avaient en Europe. Ces égouts étaient construits en brique et en pierre d'après le système Mauras, le plus performant de l'époque.[17]

Comanos pacha fut chargé en 1911 d'écrire une étude comparative sur les avantages respectifs d'Héliopolis et de ceux des stations hivernales du Midi de la France et de la Riviera. Cette étude qui devait paraître dans le journal *Le Figaro* fut d'abord refusé par le rédacteur en chef qui craignait que la publication de cet article mette en péril le tourisme du sud de la France. La société d'Héliopolis finit par payer la publication de cet article qui occupa trois numéros consécutifs.





Mais c'est pour sa demeure, construite entre 1907 et 1910 que le baron Empain fait preuve d'une originalité restée sans réplique en Egypte. Sa villa empreinte tous ses motifs architecturaux à l'Inde. Le bâtiment est une réplique des grands temples indiens du sud tels par exemple le temple de Kandariya construit au XI^{e} siècle.



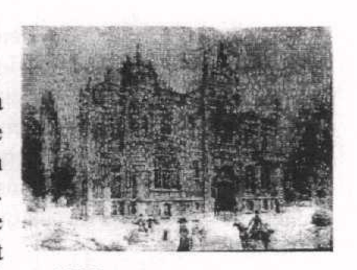
Pour son portail d'entré, il reprend le portail du Stupa[18] de Sanchi[19].

(17) *Ibid.* p. 116

(18) Stupa: monument abritant des reliques de Bouddha.

(19) Sanchi: Site antique de l'Inde centrale possédant de très beaux stupa du Ier siècle.

B – Le néo-gothique



Comme en France ou en Europe à la fin du XIX^e et début du XX^e siècle, le néo-gothique triomphe aussi bien architecture que dans les arts décoratifs. Des villas à Méadi ou à Zamalek sont de très beaux exemples de ce courant architectural comme la villa Hug construite en 1908.

C - Les grands magasins

Les grands magasins font leur apparition au début du XX^e siècle et reproduisent des modèles européens et plus spécialement haussmanniens comme à Paris les célèbres grands magasins du *Printemps* ou des *galeries la Fayette.* Au Caire les célèbres magasins Orosdi Back reprennent l'exemple parisien avec son élévation à pilastres et chapiteaux corinthiens, auvents, grandes vitrines au rez-de-chaussée, motifs décoratifs de guirlandes, de fleurs, de fruits et de mufles de lion. L'ensemble étant couronné par une coupole d'angle. Tandis qu'à l'intérieur se développent de vastes escaliers en fer forgé et des colonnes de fonte supportant une verrière centrale.

D – L'art nouveau

Il se manifeste sur de nombreux bâtiments, mais nous allons spécialement nous attarder sur la décoration de la pâtisserie Groppi qui possède des revêtements de mosaïques bleues, et or avec des motifs de roses traités comme des bijoux ou des motifs curvilignes. On peut trouver le même graphisme sinueux, les recherches d'effets précieux (vert coloré, émaux, métaux, fonds dorés) dans les tableaux de Gustave Klint[20] qui revêt ces modèles de robes dont les motifs sont tout à fait comparables à ceux qui sont observés à la pâtisserie Groppi. On peut prendre par exemple le célèbre portrait d'Emilie Flöge dont le tissu de la robe est célèbre.

---

(20) Klimt Gustave (1862-1918) Peintre, dessinateur et décorateur autrichien, ses œuvres s'inscrivent dans la ligne de l'Art Nouveau où l'imagination déployée dans l'invention de motifs à caractère décoratif fonde sa notoriété.

Comme on vient de le démontrer, Le Caire est une ville à partir du XIXe siècle au carrefour des influences. Ce mouvement, à mon avis, se perpétue. Il est curieux de remarquer que nombre de boutiques, par exemple, choisissent des décors ou des noms étrangers. Je n'en veux prendre pour exemple qu'une boutique à Héliopolis, a prit comme décor de façade un tableau qui s'inspire très largement de Klimt pour lui donner un aspect mystérieux qui correspond au nom de ladite boutique : Mystic.

إصدارات مركز البحوث والدراسات الاجتماعية

كلية الآداب – جامعة القاهرة

*****

١- الببليوجرافيا الشارحة للترجمات العربية فى علم الاجتماع والأنثروبولوجيا، إشراف أحمد زايد، ١٩٩٧.

٢- الملخصات السوسيولوجية العربية: من الأول وحتى السابع، إشراف أحمد زايد، ١٩٩٧.

٣- الملخصات السوسيولوجية العربية: من الثامن وحتى الحادى عشر، إشراف محمد الجوهرى فى عامى ١٩٩٩-٢٠٠٠.

٤- الإنتاج الفكرى العربى فى علم الفولكلور: قائمة ببليوجرافية، إعداد محمد الجوهرى وآخرون، ٢٠٠٠.

٥- الفولكلور العربى: بحوث ودراسات (المجلد الأول)، إشراف محمد الجوهرى، ٢٠٠٠.

٦- الفولكلور العربى: بحوث ودراسات (المجلد الثانى)، تحرير محمد الجوهرى، وإبراهيم عبد الحافظ، ومصطفى جاد، ٢٠٠١.

٧- استخدام الحاسب الآلى فى مجال العلوم الاجتماعية (استخدام برنامج SPSS من خلال Windows)، عبدالحميد عبداللطيف،٢٠٠٠.

٨- البناء السياسى فى إحدى قرى الصعيد، محمود جاد ، ٢٠٠٠.

٩- آثار القبلية على المزاج الغنائى والموسيقى لأهل الصعيد، تأليف محمود جاد، ٢٠٠١.

١٠- العنف فى الأسرة، تأديب مشروع أم انتهاك محظور، تأليف عدلى السمرى، ٢٠٠١.

١١- ملامـــح التغيـــر فـــى القصص الشعـــبـــى الغنائـــى ، تأليف إبراهيم عبدالحافظ، ٢٠٠١.

١٢- الصحة والبيئة: دراسات اجتماعية وأنثروبولوجية مــــهداة إلـــى روح الأستـــاذ الدكتور نبيل صبحى، تأليف مجموعة من أساتذة علم الاجتمـــاع بالجامعات المصرية، ٢٠٠١ (ضمن مشروع توثيق الإنتاج العربى فـــى علم الاجتماع).

١٣- الإنتاج الفكرى العربى فى علم الاجتماع : قائمة ببليوجرافية مشـروحة (١٩٢٤-١٩٩٥)/ إشراف أحمد زايد ، ومحمد الجوهرى ،٢٠٠١، (وهى طبعة منقحة ومزيدة من المجلـــدات الســبعة الأولـــى مـــن الملخصـــات السوسيولوجية العربية التى سبق أن أصدرها المركز ونفذت) .

١٤- الشباب ومستقبل مصر : النـــدوة السنوية السابعة لقسم الاجتماع ، كلية الآداب ، جامعة القاهرة ، ٢٩-٣٠ أبريل ٢٠٠٠/ تحرير محمود الكردى، ٢٠٠١.

١٥- المجتمع الاستهلاكى ومستقبل التنمية فى مصر : الندوة السنوية الثامنة لقسم الاجتماع، كلية الآداب ، جامعة القـــاهرة ٢٢-٢٣ إبريـــل ٢٠٠١/ تحرير أحمد مجدى حجازى ، ٢٠٠١ .

١٦- الإدراك البيئى عند الطفل: دراسة مقارنة بين الريف والحضر، تـــأليف أحمد مصطفى العتيق، ٢٠٠١.

١٧- دراسات مصرية فى علم الاجتماع: مهداة إلى روح الأستاذ الدكتــــور حسن الساعاتى، ٢٠٠٢.

١٨- الجماعات الهامشية: دراسة أنثروبولوجية لجماعات المتسولين بمدينــــة القاهرة، تأليف ابتسام علام ، تقديم: فاروق العادلى ، ٢٠٠٢ .

١٩- تقارير بحث التراث والتغير الاجتماعى، الكتاب الأول: الإطار النظرى وقراءات تأسيسية، تأليف مجموعة من أساتذة الجامعات، ٢٠٠٢.

٢٠- تقارير بحث التراث والتغير الاجتماعى، الكتاب الثانى: التراث فى عالم متغير: قراءات تأسيسية، تأليف مجموعة من أساتذة الجامعات، ٢٠٠٢.

٢١- تقارير بحث التراث والتغير الاجتماعى، الكتاب الثالث: مقترحات ومحاولات بحثية، تأليف مجموعة من أساتذة الجامعات، ٢٠٠٢.

٢٢- تقارير بحث التراث والتغير الاجتماعى، الكتاب الرابع: عمال مصر بين ثقافة التصنيع والثقافة التقليدية: دراسة ميدانية بمجمع الألومنيوم، تأليف محمود عبدالرشيد بدران، أحمد محمد السيد عسكر، ٢٠٠٢.

٢٣- تقارير بحث التراث والتغير الاجتماعى، الكتاب الخامس: التيار الإسلامى بين التأييد والمعارضة: قراءة فى الصحافة المصرية، تأليف على ليلة، ٢٠٠٢.

٢٤- تقارير بحث التراث والتغير الاجتماعى، الكتاب السادس: تأثير أنماط العمران على تشكيل بعض عناصر الثقافة الشعبية: دراسة ميدانية لسياقات اجتماعية متباينة بمصر، إشراف وتحرير محمود الكردى، ٢٠٠٢.

٢٥- تقارير بحث التراث والتغير الاجتماعى، الكتاب السابع: الاحتفالات الشعبية الدينية: دراسة لديناميات التغير وقوى المحافظة والتجديد. تأليف منى الفرنوانى، ٢٠٠٢.

٢٦- تقارير بحث التراث والتغير الاجتماعى، الكتاب الثامن: الطب الشعبى: دراسة فى اتجاهات التغير الاجتماعى فى المجتمع المصرى، تأليف سعاد عثمان، ٢٠٠٢.

٢٧- تقارير بحث التراث والتغير الاجتماعى، الكتاب التاسع: قوى المحافظة والتجديد فى بعض عناصر التراث المادى: دراسة حالة للأزياء الشعبية المصرية. تأليف فاتن أحمد على، ٢٠٠٢.

٢٨- تقارير بحث التراث والتغير الاجتماعى، الكتاب العاشر: ديناميات تغير التراث الشعبى فى المجتمع المصرى: دراسة لعادات الطعام وآداب المائدة. إعداد نجوى عبدالمنعم قاسم، إشراف علياء شكرى.

٢٩- علم الاجتماع ودراسات المرأة: تحليل استطلاعى، تأليف محمود عبدالرشيد بدران، ٢٠٠٢.

٣٠- المرأة وقضايا المجتمع، تأليف مجموعة من أساتذة الجامعات، ٢٠٠٢.

٣١- بحوث فى الأنثروبولوجيا العربية، مهداة إلى الأستاذ الدكتور أحمد أبوزيد، تحرير/ ناهد صالح، ٢٠٠٢.

٣٢- دراسات فى علم الاجتماع والأنثروبولوجيا، مهداة إلى روح الأستاذ الدكتور أحمد الخشاب، ٢٠٠٢.

٣٣- القيم كما تعكسها الصحافة المحلية: تحليل مضمون صفحة (المحليات) بجريدة الأهرام، تأليف فاطمة القلينى، ٢٠٠٢.

٣٤- علم الاجتماع والرعاية الاجتماعية، دراسات مهداة إلى روح الأستاذ الدكتور عبدالمنعم شوقى، تحرير/ عبدالهادى الجوهرى، ٢٠٠٢.

٣٥- العدالة بين الشريعة والواقع فى مصر فى العصر العثمانى، إشراف رؤوف عباس، تحرير/ ناصر إبراهيم، عماد هلال، ٢٠٠٢.

٣٦- علم السكان، تأليف محمد محى الدين، القاهرة، ٢٠٠٢.

٣٧- أنتونى جيدنز: مقدمة نقدية فى علم الاجتماع، ترجمة محمد الجوهرى وآخرون، القاهرة، ٢٠٠٢.

٣٨-دراسات فى علم الاجتماع، مهداة إلى روح الأستاذ الدكتور مصطفى الخشاب، تحرير/ أحمد زايد، القاهرة، ٢٠٠٣.

٣٩- رشدى صالح والفولكلور المصرى. دراسة لأعماله وفصول من تأليفه، محمد الجوهرى، القاهرة، ٢٠٠٣.

٤٠- الإنتاج العربى فى علم الاجتماع، قائمة ببليوجرافية مشروحة (المجلـــد الثانى: ١٩٩٦-٢٠٠٠)، إشراف محمد الجوهرى وأحمد زايد، القـــاهرة، ٢٠٠٣.

٤١- الملخصات السوسيولوجية العربية، المجلد الثانى عشر، إشراف محمـــد الجوهرى وأحمد زايد، القاهرة، ٢٠٠٣.

٤٢- التقاء الحضارات فى عالم متغير، حوار أم صراع، تحريـــر/ عبـــادة كُحيلة، القاهرة، ٢٠٠٣.

رقم الإيداع	٢٠٠٢/١٧١٤٧
الترقيم الدولى	I.S.B.N. 977-223-682-5